

مقاصد الشريعة الإسلامية

تأليف

محمد الطاهر ابن عاشور

تقديم

حاتم بوسمة

دار الكتاب المصري
القاهرة



دار الكتاب اللبناني
بيروت

مَقاصِدُ الشَّرِيعَةِ الإِسلامِيَّةِ



مَقاصِدُ الشَّريعَةِ الإسلاميَّةِ

تأليف

محمَّد الطاهِر ابن عَاشور

تقـــديم

حاتم بوسمة

٢٠١١







ابن عاشور، محمد الطاهر، 1879 – 1973.
مقاصد الشريعة الإسلامية / تأليف محمد الطاهر ابن عاشور ؛ تقديم حاتم بوسمة. – الإسكندرية، مصر
: مكتبة الإسكندرية، 2010.
ص. سم. (في الفكر النهضوي الإسلامي)

تدمك 978-977-452-099-0
يشتمل على إرجاعات ببليوجرافية.

1.الشريعة الإسلامية. 2. الفقه الإسلامي، أصول أ. بوسمة، حاتم. ب. العنوان. ج. السلسلة.
ديوي – 297.14 2010499258

ISBN: 978-977-452-099-0
رقم الإيداع: 2010/20427

تتقدم مكتبة الإسكندرية بالشكر والتقدير
للوكالة السويسرية للتنمية والتعاون Swiss Agency for Development and Cooperation (SDC)
ومؤسسة كارنيجي بنيويورك Carnegie Corporation of New York
على الدعم المادي والمعنوي الذي قدَّماه للمشروع.

هذا الكتاب ضمن فعاليات مشروع «إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْن/ التاسع عشر والعشرين الميلاديَّيْن»

المحتوى

القسم الثاني: في مَقاصدِ التَّشريع العامة

القسمُ الثالث: مَقاصدُ التَّشريع الخاصة بأنواع المعاملات بَيْنَ النَّاس

مقدّمة السلسلة

إن فكرة هذا المشروع الذي أُطلِق عليه «إعادة إصدار كتب التراث الإسلامي الحديث في القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريَّيْنِ / التاسع عشر والعشرين الميلادِيَّيْن»، قد نبعت من الرؤية التي تتبناها مكتبة الإسكندرية بشأن ضرورة المحافظة على التراث الفكري والعلمي في مختلف مجالات المعرفة، والمساهمة في نقل هذا التراث للأجيال المتعاقبة تأكيدًا لأهمية التواصل بين أجيال الأمة عبر تاريخها الحضاري؛ إذ إن الإنتاج الثقافي - لا شكَّ - تراكمي، وإن الإبداع ينبت في الأرض الخصبة بعطاء السابقين، وإن التجديد الفعال لا يتم إلا مع التأصيل. وضمان هذا التواصل يعتبر من أهم وظائف المكتبة التي اضطلعت بها، منذ نشأتها الأولى وعبر مراحل تطورها المختلفة.

والسبب الرئيسي لاختيار هذين القرنين هو وجود انطباع سائد غير صحيح؛ وهو أن الإسهامات الكبيرة التي قام بها المفكرون والعلماء المسلمون قد توقفت عند فترات تاريخية قديمة، ولم تتجاوزها. ولكن الحقائق الموثقة تشير إلى غير ذلك، وتؤكد أن عطاء المفكرين المسلمين في الفكر النهضوي التنويري - وإن

مر بمدٍّ وجزر - إنما هو تواصل عبر الأحقاب الزمنية المختلفة، بما في ذلك الحقبة الحديثة والمعاصرة التي تشمل القرنين الأخيرين.

يهدف هذا المشروع - فيما يهدف - إلى تكوين مكتبة متكاملة ومتنوعة، تضم مختارات من أهم الأعمال الفكرية لرواد الإصلاح والتجديد الإسلامي خلال القرنين الهجريَّيْن المذكورَيْن. والمكتبة إذ تسعى لإتاحة هذه المختارات على أوسع نطاق ممكن، عبر إعادة إصدارها في طبعة ورقية جديدة، وعبر النشر الإلكتروني أيضًا على شبكة المعلومات الدولية (الإنترنت)؛ فإنها تستهدف في المقام الأول إتاحة هذه المختارات للشباب وللأجيال الجديدة بصفة خاصة.

ويسبق كلَّ كتاب تقديمٌ أعده أحد الباحثين المتميزين، وفق منهجية منضبطة، جمعت بين التعريف بأولئك الرواد واجتهاداتهم من جهة، والتعريف بالسياق التاريخي/ الاجتماعي الذي ظهرت فيه تلك الاجتهادات من جهة أخرى؛ بما كان فيه من تحديات وقضايا نهضوية كبرى، مع التأكيد أساسًا على آراء المؤلف واجتهاداته والأصداء التي تركها الكتاب. وللتأكد من توافر أعلى معايير الدقة، فإن التقديمات التي كتبها الباحثون قد راجعتها واعتمدتها لجنة من كبار الأساتذة المتخصصين، وذلك بعد مناقشات مستفيضة، وحوارات علمية رصينة، استغرقت جلسات متتالية لكل تقديم، شارك فيها كاتب التقديم ونظراؤه من فريق الباحثين الذين شاركوا في هذا المشروع الكبير. كما قامت مجموعة

من المتخصصين على تدقيق نصوص الكتب ومراجعتها بما يوافق الطبعة الأصلية للكتاب.

هذا، وتقوم المكتبة أيضًا - في إطار هذا المشروع - بترجمة تلك المختارات إلى الإنجليزية ثم الفرنسية؛ مستهدفة أبناء المسلمين الناطقين بغير العربية، كما ستتيحها لمراكز البحث والجامعات ومؤسسات صناعة الرأي في مختلف أنحاء العالم. وتأمل المكتبة أن يساعد ذلك على تنقية صورة الإسلام من التشويهات التي يلصقها البعض به زورًا وبهتانًا، وبيان زيف كثير من الاتهامات الباطلة التي يُتَّهم بها المسلمون في جملتهم، خاصة من قِبَل الجهات المناوئة في الغرب.

إن قسمًا كبيرًا من كتابات رواد التنوير والإصلاح في الفكر الإسلامي خلال القرنين الثالث عشر والرابع عشر الهجريين، لا يزال بعيدًا عن الأضواء، ومن ثم لا يزال محدود التأثير في مواجهة المشكلات التي تواجهها مجتمعاتنا. وربما كان غياب هذا القسم من التراث النهضوي الإسلامي سببًا من أسباب تكرار الأسئلة نفسها التي سبق أن أجاب عنها أولئك الرواد في سياق واقعهم الذي عاصروه. وربما كان هذا الغياب أيضًا سببًا من أسباب تفاقم الأزمات الفكرية والعقائدية التي يتعرض لها أبناؤنا من الأجيال الجديدة داخل مجتمعاتنا العربية والإسلامية وخارجها. ويكفي أن نشير إلى أن أعمال أمثال: محمد عبده، والأفغاني، والكواكبي، ومحمد إقبال، وخير الدين التونسي، وسعيد النورسي، ومالك بن نبي، وعلاَّل الفاسي، والطاهر ابن عاشور، ومصطفى المراغي، ومحمود

شلتوت، وعلي شريعتي، وعلي عزت بيجوفتش، وأحمد جودت باشا – وغيرهم – لا تزال بمنأًى عن أيدي الأجيال الجديدة من الشباب في أغلبية البلدان العربية والإسلامية، فضلاً عن الشباب المسلم الذي يعيش في مجتمعات أوروبية أو أمريكية؛ الأمر الذي يلقي على المكتبة عبئًا مضاعفًا من أجل ترجمة هذه الأعمال، وليس فقط إعادة نشرها بالعربية وتيسير الحصول عليها (ورقيًّا وإلكترونيًّا).

إن هذا المشروع يسعى للجمع بين الإحياء، والتجديد، والإبداع، والتواصل مع الآخر. وليس اهتمامنا بهذا التراث إشارة إلى رفض الجديد الوافد علينا، بل علينا أن نتفاعل معه، ونختار منه ما يناسبنا، فتزداد حياتنا الثقافية ثراءً، وتتجدد أفكارنا بهذا التفاعل البناء بين القديم والجديد، بين الموروث والوافد، فتنتج الأجيال الجديدة عطاءها الجديد، إسهامًا في التراث الإنساني المشترك، بكل ما فيه من تنوع الهويات وتعددها.

وأملنا هو أن نسهم في إتاحة مصادر معرفية أصيلة وثرية لطلاب العلم والثقافة داخل أوطاننا وخارجها، وأن تستنهض هذه الإسهامات همم الأجيال الجديدة كي تقدم اجتهاداتها في مواجهة التحديات التي تعيشها الأمة؛ مستلهمة المنهج العلمي الدقيق الذي سار عليه أولئك الرواد الذين عاشوا خلال القرنين الهجريين الأخيرين، وتفاعلوا مع قضايا أمتهم، وبذلوا قصارى جهدهم واجتهدوا في تقديم الإجابات عن تحديات عصرهم من أجل نهضتها وتقدمها.

لقد وجدنا أن من أوجب مهماتنا ومن أولى مسئولياتنا في مكتبة الإسكندرية، أن نسهم في توعية الأجيال الجديدة من الشباب في مصر، وفي غيرها من البلدان العربية والإسلامية، وغيرهم من الشباب المسلم في البلاد غير الإسلامية بالعطاء الحضاري للعلماء المسلمين في العصر الحديث، خلال القرنين المشار إليهما على وجه التحديد؛ حتى لا يترسَّخ الانطباع السائد الخاطئ، الذي سبق أن أشرنا إليه؛ فليس صحيحًا أن جهود العطاء الحضاري والإبداع الفكري للمسلمين قد توقفت عند فترات زمنية مضت عليها عدة قرون، والصحيح هو أنهم أضافوا الجديد في زمانهم، والمفيد لأمتهم وللإنسانية من أجل التقدم والحث على السعي لتحسين نوعية الحياة لبني البشر جميعًا.

وإذا كان العلم حصاد التفكير وإعمال العقل والتنقيب المنظم عن المعرفة، فإن الكتب هي آلة توارثه في الزمن؛ كي يتداوله الناس عبر الأجيال وفيما بين الأمم.

إسماعيل سراج الدين

مدير مكتبة الإسكندرية
والمشرف العام على المشروع

تقديم

حاتم بوسمة

تمهيد

إنّ التعريف بشخصية وفكر الإمام الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور ليس من باب الترف الفكري، بل إنّ الواجب علينا أن نعنى بإنتاجه الفكري، وأن نقبل على دراسته والاستفادة منه، باعتبار مكانته العلميّة التي تبوّأها باعتباره واحدًا من أقطاب الاجتهاد في العالم الإسلامي، وباعتبار المهام المتنوّعة التي تولاَّها في حياته، من مشيخة الجامع الأعظم، والإفتاء، والقضاء، والتدريس.

كلّ هذا يضعنا أمام شخصية متنوعة الخبرة ومتعددة الكفاءات، يمكن لدارسها أن يستلهم مواقفها، وينهل من تجاربها.

الشيخ - رحمه الله - هو علم من الأعلام الذين ارتبط فكرهم بالفكر الإصلاحي، ومن الذين عاشوا هذه المرحلة - مرحلة النهضة الإصلاحية - فكرًا

وعملاً، وكانت له علاقات متينة برجال الإصلاح في المشرق والمغرب(١)، فالرجل ليس مفكرًا عاديًّا في محيط الثقافة الإسلاميّة، ولا يستطيع الباحث في شخصيته وعلمه أن يقف على جانب واحد فقط، فقد جمع بين المعرفة التخصصية والانفتاح الثقافي، إلاَّ أنّ القضيّة الجامعة في حياته وعلمه ومؤلفاته هي التجديد والإصلاح من خلال الإسلام وليس بعيدًا عنه، ومن ثم جاءت آراؤه وكتاباته ثورة على التقليد والجمود، وثورة على التسيب والضياع الفكري والحضاري، وهذا ما يجعلنا أمام شخصية متفرّدة لها وزنها وثقلها الحضاري أمام طروحات تدعي لنفسها تقديم حلول لأزمتنا الفكرية والحضارية الراهنة.

أحدثت آراؤه نهضة في علوم الشريعة والتفسير والتربية والتعليم والإصلاح، وكان لها أثرها البالغ في استمرار «الزيتونة» في العطاء والريادة.

كانت حياته جهادًا في طلب العلم، وجهادًا في كسر وتحطيم أطواق الجمود والتقليد التي قيدت العقل المسلم عن التفاعل مع القرآن الكريم والحياة المعاصرة.

وكان لتفاعل الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور الإيجابي مع القرآن الكريم أثره البالغ في عقله الذي اتسعت آفاقه فأدرك مقاصد الكتاب الحكيم، وألم

(١) ابن عاشور (محمد الفاضل)، أركان النهضة الأدبية، طبعة تونس (د.ت): ص١٣. ابن الخوجة (محمد الحبيب)، محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، طبعة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م: ١/ ١٨٦ وما بعدها.

بأهدافه وأغراضه، مما كان سببًا في فهمه لمقاصد الشريعة الإسلامية التي وضع فيها أهم كتبه بعد «التحرير والتنوير»، وهو كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية».

ولعلّ كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» يعدّ من أهم الكتب في مجاله، ومن أفضل ما كتب في هذا الفن وضوحًا في الفكر ودقة في التعبير وسلامة في المنهج واستقصاء للموضوع. ويكفيه فخرًا أنّه بعث التفكير المقاصدي بعد خموده لعصور، أي منذ وفاة الإمام أبي إسحاق الشاطبي.

ويأتي هذا الكتاب في مقدّمة كتبه التي تكشف رؤيته لإصلاح الفقه الإسلامي وتطوير أدوات الاجتهاد، فأحيا به البحث المقاصدي ورسم المنهج الذي يمكن من خلاله تطوير الاجتهاد، والانتقال من البحث الفروعي إلى البحث الكلي، ومن البناء على الجزئيات إلى البناء على الكليات، كما قدّم فيه إضافات في توجيه النظر إلى بعض المسائل الفقهية والحكم عليها.

هذا الكتاب يركز على بيان مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب، باعتبار أنّها تمثّل جملة ما راعاه الإسلام من مصالح وألغاه من مفاسد، وهي مظنّة عظمة الشريعة بين بقية الشرائع والقوانين الوضعية، وعن طريق تحقيق هذه المقاصد يتم حفظ النظام في المجتمع.

أوّلاً: التعريف بابن عاشور

(١) ولادته ونشأته

ولد محمد الطاهر بن محمد بن محمد الطاهر ابن عاشور، بقصر جدّه للأم بالمرسي (ضاحية من ضواحي تونس العاصمة) في (١٢٩٦هـ/ ١٨٧٩م) في أسرة علمية عريقة تمتد أصولها إلى بلاد الأندلس.

وقد نبغ من هذه الأسرة عدد من العلماء الذين تعلموا بجامع الزيتونة، تلك المؤسسة العلمية الدينية العريقة التي كانت منارة للعلم والهداية في الشمال الإفريقي، كان منهم أحمد ابن عاشور (ت ١٢٥٥هـ/ ١٨٣٩م)، ومحمد ابن عاشور (ت ١٢٦٦هـ/ ١٨٤٩م)، ومحمد الطاهر ابن عاشور الجد (ت ١٢٨٤هـ/ ١٨٦٨م)، تقلّد مناصب خطيرة كالقضاء والإفتاء والتدريس والإشراف على الأوقاف الخيرية والنظارة على بيت المال[١].

وجاء مولد الطاهر ابن عاشور في عصر يموج بالدعوات الإصلاحية التجديدية التي تريد الخروج بالدين وعلومه من حيز الجمود والتقليد إلى التجديد والإصلاح، والخروج بالوطن من مستنقع التخلف والاستعمار إلى ساحة التقدّم والحرّية والاستقلال، فكانت لأفكار جمال الدين الأفغاني

---

(١) ابن أبي الضياف (أحمد)، إتحاف أهل الزمان، طبعة وزارة الثقافة، تونس (د.ت) : ٨/١٦٦.

(ت ١٣١٥هـ/ ١٨٩٧م) ومحمد عبده (ت ١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م) ومحمد رشيد رضا (ت ١٣٥٤هـ/ ١٩٣٥م)، صداها المدوّي في تونس وفي جامعها العريق، حتى إنّ رجال الزيتونة بدأوا بإصلاح جامعهم من الناحية التعليمية قبل الجامع الأزهر، مما أثار إعجاب الإمام محمد عبده الذي قال: «إنّ مسلمي الزيتونة سبقونا إلى إصلاح التعليم، حتى كان ما يجرون عليه في جامع الزيتونة خيرًا مما عليه أهل الأزهر»[1].

وقد أثمرت جهود التجديد والإصلاح في تونس التي قامت في الأساس على الاهتمام بالتعليم وتطويره عن إنشاء مدرستين كان لهما أكبر الأثر في النهضة الفكرية في تونس، وهما: المدرسة الصادقية التي أنشأها الوزير الأكبر خير الدين باشا سنة (١٢٩١هـ/ ١٨٧٤م)، والتي احتوت على منهج متطور امتزجت فيه العلوم العربية باللغات الأجنبية، إضافة إلى تعليم الرياضيات والطبيعة والعلوم الاجتماعية. وقد أقيمت هذه المدرسة على أن تكون تعضيدًا وتكميلاً للزيتونة.

أما المدرسة الأخرى فهي المدرسة الخلدونية التي تأسست سنة (١٣١٤هـ/ ١٨٩٦م)، والتي كانت مدرسة علمية تهتم بتكميل ما يحتاج إليه دارسو العلوم

(١) عمارة (محمد)، الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م، ١٢٣/٣.

الإسلامية من علوم لم تدرج في برامجهم التعليمية، أو أدرجت ولكن لم يُهتم بها وبمزاولتها فآلت إلى الإهمال(١).

وتواكبت هذه النهضة الإصلاحية التعليمية مع دعوات مقاومة الاستعمار الفرنسي، فكانت أطروحات تلك الحقبة من التاريخ ذات صبغة إصلاحية تجديدية شاملة تنطلق من الدين نحو إصلاح الوطن والمجتمع، وهو ما انعكس على تفكير ومنهج رواد الإصلاح في تلك الفترة التي تدعمت بتأسيس الصحافة، وصدور المجلات والصحف التي خلقت مناخًا ثقافيًا وفكريًا كبيرًا ينبض بالحياة والوعي والرغبة في التحرر والتقدم.

هذه الحياة الفكرية ستلهم إلى حدّ غير قليل في نضج آراء الشيخ الإصلاحية. يقول الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور: «لقد قويت حركة الشبان الإصلاحية؛ إذ أصبحت ولها الصحف الخادمة لمبادئها، ولها المجلة العلمية العالمية وهي «المنار» الموجّهة لحركتها، ولها حماتها من أساطين العلم بجامع الزيتونة ولها فوق ذلك كله إكليل من شخصية إمامها مفتي الديار المصرية وما أدراك ما هو؟»(٢) (يقصد الإمام محمد عبده).

(١) ابن عاشور (محمد الفاضل)، الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ط - تونس: ٤٥، ٩٩. الغالي (بلقاسم)، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م: ٣١ وما بعدها.

(٢) ابن عاشور (محمد الفاضل)، مرجع سابق، ص٧٧.

(٢) تحصيله العلمي وشيوخه

اتجه ابن عاشور كأبناء جيله إلى حفظ القرآن الكريم، فقرأه على المقرئ الشيخ محمد الخياري[١]، ثمّ أقبل على حفظ المتون العلمية كمتن ابن عاشور والأجرومية والرسالة وغيرها[٢].

والتحق بجامع الزيتونة سنة (١٣١٠هـ/ ١٨٩٢م) وهو في الرابعة عشرة من عمره، فدرس علوم النحو، والصرف، والبلاغة، والمنطق، والتفسير، والقراءات، والحديث، ومصطلح الحديث، والكلام، وأصول الفقه، والفقه والفرائض. وأظهر همة عالية في التحصيل، وساعده على ذلك ذكاؤه النادر والبيئة العلمية الدينية التي نشأ فيها، وشيوخه العظام في الزيتونة الذين كان لهم باع كبير في النهضة العلمية والفكرية في تونس، وملك هاجس الإصلاح نفوسهم وعقولهم فبثوا هذه الروح الخلاقة التجديدية في نفس ابن عاشور، وكان منهجهم أنّ الإسلام دين فكر وحضارة وعلم ومدنية[٣].

وهؤلاء العلماء الذين تتلمذ عليهم الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور كانوا ثمرة لمصلحين أسهموا في الحياة التونسية إسهامًا جليلاً على شتى المستويات

(١) ابن الخوجة (محمد الحبيب)، مجلة جوهر الإسلام، السنة العاشرة، عدد ٣ - ٤ سنة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص١٢. (عدد خاص بالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور).

(٢) ابن عاشور (محمد العزيز)، الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، دائرة المعارف التونسية، الكراس الأول، ص٤٠ - ٤٦.

(٣) الغالي (بلقاسم)، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، ص٤٠.

الأدبية والاجتماعية، كالشيخ إبراهيم الرياحي، والشيخ إسماعيل التميمي (١٢٤٨هـ/ ١٨٣٣م)، والشيخ محمود قبادو (١٢٨٨هـ/ ١٨٧١م)[١]. ولقد كان هؤلاء العلماء زعماء المدرسة الإصلاحية التونسية.

وكان ابن عاشور مقبلاً إقبالاً شديدًا على مطالعة أمهات الكتب، ومراجعة دواوين العلوم، مشتغلاً بالبحث في مختلف المسائل العلمية، اللغوية منها والشرعية، حتى أحرز شهادة التطويع سنة (١٣١٧هـ/ ١٨٩٩م)، التحق إثرها بسلك التدريس في جامع الزيتونة، ولم تمض سنوات قليلة حتى عين مدرسًا من الطبقة الأولى بعد اجتياز اختبارها سنة (١٣٢٤هـ/ ١٩٠٧م)[٢].

وفي تلك الفترة عاد إلى حضور دروس شيخه محمد النخلي (١٣٤٣هـ/ ١٩٢٥م). وأفاد من شيخه الإمام سالم بوحاجب (١٣٤٢هـ/ ١٩٢٤م) أدبًا وعلمًا، وحصل منه على الإجازة العلمية في الخامس والعشرين من رمضان ١٣٢٣هـ، كما أفاد من جدّه لأمه الوزير الشيخ محمد العزيز بوعتور (١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م)، الذي أجازه بكل مروياته سنة (١٣٢١هـ/ ١٩٠٤م)، كما أجازه شيخ الإسلام محمود بن الخوجة، والشيخ عمر بن أحمد بن الشيخ (١٣٢٥هـ/ ١٩٠٨م)[٣].

(١) محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق: ١/ ١٢٥.
(٢) المجلة الزيتونية، مج ٦ - ٧، سنة ١٩٤٦م، الجزء ٧: ٥٣٤.
(٣) محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق: ١/ ١٥٨ - ١٦٢.

ومن شيوخ الزيتونة الذين درس عليهم، الشيخ عبد القادر التميمي والشيخ محمد صالح الشريف (١٣٣٨هـ/ ١٩٢٠م) والشيخ محمد طاهر جعفر والشيخ محمد النجار (١٣١٣هـ/ ١٨٩٥م) والشيخ محمد يوسف وغيرهم[(١)]، وقد شهد شيوخه بتفوّقه ونبوغه وبقدرته الفائقة على احتواء موضوعات العلوم التي تلقاها. وتميز على أقرانه بتعلمه الفرنسية في ذلك العهد بمساعدة أستاذه الخاص السيد أحمد بن وَنّاس المحمودي[(٢)].

وفي سنة (١٣٢١هـ/ ١٩٠٣م) قام الإمام محمد عبده مفتي الديار المصرية بزيارته الثانية لتونس التي كانت حدثًا ثقافيًّا دينيًّا كبيرًا في الأوساط التونسية، والتقاه في تلك الزيارة الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور فتوطدت العلاقة بينهما، وسماه محمد عبده بـ «سفير الدعوة» في جامع الزيتونة؛ إذ وجدت بين الشيخين صفات مشتركة، أبرزها ميلهما إلى الإصلاح التربوي والاجتماعي حيث صاغ ابن عاشور أهم ملامحه بعد ذلك في كتابه «أصول النظام الاجتماعي في الإسلام». وقد توطدت العلاقة بينه وبين رشيد رضا، ونشر ابن عاشور بعض مقالاته في مجلة المنار[(٣)].

---

(١) النشرة العلمية للكلية الزيتونية، العدد ٢ - ٣، سنة ١٩٧٤م، ص: ٢٢٣.

(٢) ابن الخوجة (محمد الحبيب)، مجلة جوهر الإسلام، السنة العاشرة، عدد ٣ - ٤ سنة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص: ١٢.

(٣) الغالي (بلقاسم)، شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، ص٥٠ - ٥١.

وكان الشيخ ابن عاشور قد اختير للتدريس في المدرسة الصادقية سنة (١٣٢١هـ/ ١٩٠٤م)، وكان لهذه التجربة المبكرة في التدريس بين الزيتونة - ذات المنهج التقليدي - والصادقية - ذات التعليم العصري المتطور - أثرها في حياته، إذ فتحت وعيه على ضرورة ردم الهوة بين تيارين فكريين ما زالا في طور التكوين، ويقبلان أن يكونا خطوط انقسام ثقافي وفكري في المجتمع التونسي، وهما: تيار الأصالة الممثل في الزيتونة، وتيار المعاصرة الممثل في الصادقية، ودوّن آراءه هذه في كتابه النفيس «أليس الصبح بقريب» من خلال الرؤية الحضارية التاريخية الشاملة التي تدرك التحوّلات العميقة التي يمر بها المجتمع الإسلامي والعالمي[1].

(٣) المناصب العلمية والمهام الإدارية

عيّن الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور عضوًا بمجلس إدارة الجمعية الخلدونية سنة (١٣٢٣هـ/ ١٩٠٥م)، ثمّ سمي نائبًا أوّل عن الدولة لدى النظارة العلمية بجامع الزيتونة سنة (١٣٢٥هـ/ ١٩٠٧م)؛ فبدأ في تطبيق رؤيته الإصلاحية العلمية والتربوية، وأدخل بعض الإصلاحات على الناحية التعليمية، وحرّر لائحة في إصلاح التعليم وعرضها على الحكومة فنفّذت بعض ما فيها، وسعى إلى إحياء بعض العلوم العربية؛ فأكثر من دروس الصرف في مراحل التعليم وكذلك

(١) شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، مرجع سابق، ص: ٥٨.

دروس أدب اللغة، ودرّس بنفسه شرح ديوان الحماسة لأبي تمام. وأدرك الإمام أنّ الإصلاح التعليمي يجب أن ينصرف بطاقته القصوى نحو إصلاح العلوم ذاتها؛ على اعتبار أنّ المعلم مهما بلغ به الجمود فلا يمكنه أن يحول بين الأفهام وما في التآليف، فإنّ الحق سلطان.

ورأى أنّ تغيير نظام الحياة في أي من أنحاء العالم يتطلب تبدّل الأفكار والقيم العقلية، ويستدعي تغيير أساليب التعليم. وقد سعى الشيخ ابن عاشور إلى إيجاد تعليم ابتدائي إسلامي في المدن الكبيرة في تونس على غرار ما يفعل الأزهر في مصر، ولكنه قوبل بعراقيل كبيرة.

أمّا سبب الخلل والفساد اللذين أصابا التعليم الإسلامي فترجع في نظره إلى فساد المعلم، وفساد التآليف، وفساد النظام العام؛ وأعطى أولوية لإصلاح العلوم والتآليف.

اختير ابن عاشور عضوًا في لجنة تنقيح برامج التعليم الأولي في (١٣٢٦هـ/ ١٩٠٨م)، وكَتَبَ تقريرًا عن حالة التعليم. وسمّي في السنة نفسها عضوًا بالمجلس المختلط العقاري.

وفي سنة (١٣٢٦هـ/ ١٩٠٩م) عيّن عضوًا بمجلس المدارس، وبمجلس إدارة المدرسة الصادقية. والتحق إثر ذلك بمجلس إصلاح التعليم الثاني بجامع الزيتونة، فكان عضوًا به سنة (١٣٢٨هـ/ ١٩١٠م).

وفي سنة (١٣٢٩هـ/ ١٩١١م) عيّن عضوًا بمجلس الأوقاف الأعلى، وعضوًا بالمحكمة العقارية.

سمّي قاضيًا مالكيًّا للجماعة بالمجلس الشرعي سنة (١٣٣١هـ/ ١٩١٣م)[١]؛ حيث أبدى الحزم والتبصر ممّا جلب إليه احترام الجميع، وبموجب ذلك دخل في هيئة النظارة العلمية المديرة لشئون جامع الزيتونة.

وفي سنة (١٣٤١هـ/ ١٩٢٣م) عاد إلى التدريس بالجامع الأعظم وبالمدرسة الصادقية، وفي السنة نفسها سمّي نائبًا عن الشيخ باش مفتي المالكية، ثمّ أسندت إليه خطة باش مفتي المالكية سنة (١٣٤٥هـ/ ١٩٢٧م).

وفي سنة (١٣٥١هـ/ ١٩٣٢م) سمّي شيخ الإسلام المالكي[٢]، وهو أوّل من تولّى هذه الخطة من المالكية. وفي السنة نفسها تولّى مشيخة الجامع الأعظم وفروعه لأوّل مرّة[٣]، وهو أوّل شيخ للجامع الأعظم بعد حذف خطة النظارة العلميّة، وفي ذلك دلالة على منزلته العلميّة المتميزة، فكان بذلك أوّل شيوخ الزيتونة الذين جمعوا بين هذين المنصبين، ولكنه لم يلبث أن استقال من المشيخة بعد

(١) النشرة العلمية للكلية الزيتونية، العدد ٢ - ٣، سنة ١٩٧٤م، ص: ٢٢٦.

(٢) ابن الخوجة (محمد الحبيب)، مجلة جوهر الإسلام، السنة العاشرة، عدد ٣ - ٤ سنة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م، ص:١٣.

(٣) اعتبر الشيخ الفاضل ابن عاشور ذلك التعيين على رأس الجامع الأعظم في تلك الفترة انتصارًا للحركة الطلابية والحركة الإصلاحية بوجه عام.

سنة ونصف السنة بسبب العراقيل التي وضعت أمام خططه لإصلاح الزيتونة، وبسبب اصطدامه ببعض الشيوخ عندما عزم على إصلاح التعليم في الزيتونة.

أعيد شيخًا للجامع الأعظم وفروعه ثانية سنة (١٣٦٤هـ/ ١٩٤٤م)، وفي هذه المرّة أدخل إصلاحات كبيرة في نظام التعليم الزيتوني؛ فارتفع عدد الطلاب الزيتونيين، وزاد عدد المعاهد التعليمية[١].

وشملت عناية الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور إصلاح الكتب الدراسية وأساليب التدريس ومعاهد التعليم؛ فاستبدل كثيرًا من الكتب القديمة التي كانت تدرس وصبغ عليها الزمان صبغة القداسة دون مبرر، واهتم بعلوم الطبيعة والرياضيات، كما راعى في المرحلة التعليمية العالية التبحر في أقسام التخصص، وبدأ التفكير في إدخال الوسائل التعليمية المتنوعة[٢].

وحرص على أن يصطبغ التعليم الزيتوني بالصبغة الشرعية والعربية؛ حيث يدرس الطالب الزيتوني الكتب التي تنمي الملكات العلمية وتمكنه من الغوص في المعاني؛ لذلك دعا إلى التقليل من الإلقاء والتلقين، وإلى الإكثار من التطبيق؛ لتنمية ملكة الفهم التي يستطيع من خلالها الطالب أن يعتمد على نفسه في تحصيل العلم[٣].

(١) حسين (محمد الخضر)، تونس وجامع الزيتونة، المطبعة التعاونية، دمشق، ص:١٢٤.
(٢) المجلة الزيتونية، مجلد ٦ - ٧، ١٩٤٦م، الجزء٧، ص: ٥٠٧.
(٣) المجلة الزيتونية، مجلد ٦ - ٧، الجزء١٠، ص: ٥٨٧.

وفي سنة (١٣٧٤هـ/ ١٩٥٦م) سمّي عميدًا للجامعة الزيتونية إلى أن أحيل إلى الراحة سنة (١٣٧٨هـ/ ١٩٦٠م) بسبب موقفه تجاه الحملة ضد فريضة الصيام في رمضان.

شارك في إنشاء مجلة السعادة العظمى سنة (١٣٧٠هـ/ ١٩٥٢م)، وهي أوّل مجلة تونسية مع صديقه العلامة الشيخ محمد الخضر حسين رحمه الله. كما انتخب عضوًا بالمجمعين: مجمع اللغة العربية بالقاهرة سنة (١٣٦٨هـ/ ١٩٥٠م)، والمجمع العلمي العربي بدمشق سنة (١٣٧٣هـ/ ١٩٥٥م).

(٤) وفاته

كانت وفاة الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في ١٣ رجب ١٣٩٣هـ الموافق لـ ١٢ أغسطس ١٩٧٣م، ودفن بمقبرة الجلاز تاركًا آثارًا نفيسة ومؤلفات قيمة في مختلف العلوم الإسلامية والأدبية[١].

قال عنه الداعية المصلح الشيخ محمد الغزالي: «هو رجل القرآن الكريم، وإمام الثقافة الإسلامية... ابن عاشور لا يمثّل صورة من اللحم والدم، إنّما يمثّل تراثًا أدبيًّا علميًّا عقائديًّا أخلاقيًّا»[٢].

(١) ابن الخوجة (محمد الحبيب)، مجلة جوهر الإسلام، السنة العاشرة، عدد٣ - ٤ سنة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م.
(٢) مجلة الوعي الإسلامي، عدد٢٢، إبريل ١٩٨٦م، السنة الحادية عشرة:٤٤.

وقال عنه الشيخ محمد البشير الإبراهيمي: «الأستاذ الأكبر الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور علم من الأعلام الذين يعدّهم التاريخ الحاضر من ذخائره، فهو إمام متبحر في العلوم الإسلامية، مستقل في الاستدلال لها، واسع الثراء من كنوزها... أقرأ وأفاد وتخرجت عليه طبقات ممتازة في التحقيق العلمي... هذه لمحات دالة - في الجملة - على منزلته العلمية، وخلاصتها أنّه إمام في العلميات لا ينازع في إمامته أحد»[(١)].

(٥) إنتاجه العلمي وآثاره

اعتنى الشيخ ابن عاشور بأمّهات العلوم وبرع فيها، فدرّس الشرح المطوّل للتفتازاني، وكتاب دلائل الإعجاز للجرجاني في البلاغة، وشرح المَحَلّي لجمع الجوامع للسبكي في أصول الفقه، ومقدمة ابن خلدون، وديوان الحماسة لأبي تمام، ودرّس أيضًا في الحديث موطأ الإمام مالك، وأقرأ تفسير البيضاوي بحاشية الشهاب، فكانت هذه العلوم (عقيدة - قرآن - شريعة - سنة - أصول فقه - فقه - لغة) جميعها بمفرداتها مجال نبوغه وإبداعه، بما وهبه الله من متانة علم، وسعة ثقافة، وعمق نظر، وقدرة لا تفتر عن التدوين والنشر. وإنّ وقفة تأمّل فيما دبّجه يراع إمامنا الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لتكشف لنا عن نظريته في علم

(١) آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي، جمع وتحقيق أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٧م: ٣/٥٤٩.

المقاصد، وعن المنهجين النظري والتطبيقي اللذين يدلي بهما مرات كثيرة متجهًا وموجهًا، مناقشًا ومستدركًا.

وهكذا صدرت مقالاته وتحقيقاته وبحوثه وتآليفه متوالية من غير انقطاع، فنشر منها ما نشر وبقي الكثير منها محفوظًا بخزانة آل عاشور ينتظر من يتولى تحقيقه وطبعه ونشره.

ومن آثار الشيخ ابن عاشور تلاميذه الذين تخرّجوا على يديه، ولعلّ من أبرزهم ابنه الشيخ محمد الفاضل ابن عاشور (١٣٩٠هـ/ ١٩٧٠م)[(١)]، ومن تخرجوا عليه الشيخ الدكتور محمد الحبيب بن الخوجة.

ويمكن أن نلخص عناوين كتبه فيما يلي:

(أ) في العلوم الإسلامية[(٢)]

(١) التحرير والتنوير، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٤م.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٧٨م.

(٣) أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع والدار العربية

---

(١) ولد بتونس وتولى التدريس بجامع الزيتونة والقضاء، ثمّ عُيِّن عميدًا بالكلية الزيتونية للشريعة وأصول الدين، ومفتيًا للجمهورية التونسية. من مؤلفاته: تراجم الأعلام، والحركة الأدبية والفكرية في تونس، وومضات فكر.

(٢) الخوجة (محمد الحبيب)، مجلة جوهر الإسلام، عدد ٣ - ٤، السنة العاشرة، ١٩٧٨م، محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية: ١/ ٣١٥ وما بعدها.

للكتاب، تونس – ليبيا ١٩٧٩م.

(٤) تحقيقات وأنظار في القرآن والسنة، الشركة التونسية للتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب، الجزائر.

(٥) أليس الصبح بقريب، الشركة التونسية للتوزيع، تونس، ١٩٦٧م.

(٦) الوقف وآثاره في الإسلام، قامت بنشره مجلة الهداية الإسلامية، القاهرة.

(٧) كشف المغطى من المعاني والألفاظ الواقعة في الموطأ، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس ١٩٧٩م.

(٨) قصة المولد، طبعة تونس ١٣٩٢هـ/ ١٩٧٢م.

(٩) حاشية التوضيح والتصحيح لمشكلات كتاب التنقيح لشهاب الدين القرافي، مطبعة نهج الجزيرة، تونس، ط١، ١٣٤١هـ.

(١٠) رد على كتاب الإسلام وأصول الحكم تأليف علي عبد الرازق، المطبعة السلفية، القاهرة، ١٣٤٤هـ.

(١١) فتاوى الشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، جمع وتحقيق محمد بوزغيبة، مركز جمعة الماجد للثقافة والتراث، دبي، ط١، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.

(١٢) النظر الفسيح عند مضايق الأنظار في الجامع الصحيح، الدار العربية للكتاب، ليبيا – تونس، ١٩٧٩م.

(١٣) مجموع في المسائل الفقهية التي تكثر الحاجة إليها ويعوّل في الأحكام عليها. مخطوط.

(١٤) التوضيح والتصحيح في أصول الفقه. مخطوط.

(١) تعليق وتحقيق على شرح حديث أم زرع. مخطوط.

(٢) قضايا شرعية وأحكام فقهية وآراء اجتهادية ومسائل علمية. مخطوط.

(٣) آمالي على مختصر خليل. مخطوط.

(٤) أصول التقدم في الإسلام. مخطوط.

(٥) الوقف.

(٦) نقد الإسلام و أصول الحكم.

ب) اللغة العربية وآدابها

(١) أصول الإنشاء والخطابة، مطبعة النهضة، تونس، ط١، ١٣٣٩هـ/ ١٩٢٠م.

(٢) موجز البلاغة، المطبعة العلمية، تونس، ط١، ١٩٣٢م.

(٣) قصيدة الأعشى الأكبر في مدح المحلق (جمع وتعليق)، مطبعة العرب، تونس، ١٣٤٨هـ/ ١٩٢٩م.

(٤) تحقيق ديوان بشار، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للتوزيع، الجزائر - تونس، ١٩٧٦م.

(٥) تحقيق الواضح في مشكلات شعر المتنبي لأبي القاسم الأصفهاني، الدار التونسية للنشر، ١٩٦٨م.

(٦) تحقيق سرقات المتنبي ومشكل معانيه لابن السراج، الدار التونسية للنشر، ١٩٧٠م.

(٧) شرح المقدمة الأدبية للمرزوقي على ديوان الحماسة لأبي تمام، دار الكتب الشرقية، تونس، ١٩٥٨م.

(٨) ديوان النابغة الذبياني (جمع وشرح وتعليق)، الشركة التونسية للتوزيع والشركة الوطنية للتوزيع، الجزائر - تونس، ١٩٧٦م.

(٩) شرح وتعليق على قلائد العقيان للفتح بن خاقان مع شرح ابن زاكور، الدار التونسية للنشر، ١٩٨٩م.

(١٠) الآمالي على دلائل الإعجاز للجرجاني. مخطوط.

(١١) التعليق على المطوّل بحاشية السيالكوتي. مخطوط.

(١٢) تحقيق «مقدمة في النحو» لخلف الأحمر. مخطوط.

(١٣) تراجم لبعض الأعلام. مخطوط.

(١٤) تحقيق كتاب «الاقتضاب» للبطليوسي مع شرح كتاب أدب الكاتب لابن قتيبة. مخطوط.

(١٥) جمع وشرح ديوان سحيم. مخطوط.

(١٦) شرح معلقة امرئ القيس. مخطوط.

(١٧) تحقيق لشرح القرشي على ديوان المتنبي. مخطوط.

(١٨) غرائب الاستعمال. مخطوط.

(١٩) تصحيح وتعليق على كتاب «الانتصار» لجالينوس للحكيم ابن زهر. مخطوط.

(٢٠) قطع من ديوان الحماسة. مخطوط.

(٢١) مراجعات في معجز أحمد لأبي العلاء المعري. مخطوط.

(٢٢) مراجعات في اللامع للعزيزي. مخطوط.

(ج) المجلات العلمية التي أسهم فيها

- السعادة العظمى – تونس.
- المجلة الزيتونية – تونس.
- هدى الإسلام – مصر.
- نور الإسلام – مصر.
- مصباح الشرق – مصر.
- مجلة المنار – مصر.
- مجلة الهداية الإسلامية – مصر.
- مجلة مجمع اللغة العربية بالقاهرة.
- مجلة المجمع العلمي بدمشق.

(د) الصحف التي كتب فيها

- جريدة الزهرة.
- جريدة حبيب الأمة.
- جريدة لسان الشعب.
- جريدة النهضة.
- جريدة الزمان.
- جريدة الأسبوع.

- جريدة النجاح الجزائرية.

ثانيًا: التعريف بكتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية»

(١) بنية الكتاب

قسّم المؤلف كتابه إلى مقدمة وثلاثة أقسام، ولم يدرج فيه خاتمة كعادة كلّ المؤلفين. وقد ضمّن المقدمة التعريف بأهمية ودواعي البحث في المقاصد الشرعية، ثمّ النظام الذي اختاره للكتاب والغرض منه.

(أ) القسم الأوّل: عالج فيه خمس نقاط، وهي:

(١) إثبات مقاصد الشريعة.
(٢) احتياج الفقيه إلى معرفتها.
(٣) طرق إثباتها.
(٤) مراتبها.
(٥) الخطر العارض من إهمال النظر فيها.

(ب) القسم الثاني: بحث فيه المقاصد العامة من التشريع، وبيّن فيه:

- الأوصاف الضابطة للمقاصد العامة من التشريع.

- دخول أوصاف الشريعة، كالعموم والفطرة والسماحة. وغاياتها العامة، كإقامة النظام وتحقيق الأمن ونشر المساواة. وكذلك معانيها التي لا يخلو التشريع من ملاحظتها، كجلب المصلحة ودرء المفسدة ورفع الحرج تحت هذا القسم.
- أنواع المصلحة المقصودة من التشريع وتقسيمها باعتبارات ثلاثة:
  - باعتبار آثارها في قوام الأمة.
  - باعتبار تعلقها بعموم الأمة.
  - باعتبار تحقق الحاجة إليها.
- المساواة وموانعها.
- عدم مجيء الشريعة بالنكاية.
- مقصد الشريعة من التشريع، تغيير وتقرير.
- نوط الأحكام بالمعاني والأوصاف لا بالأسماء والأشكال.
- نوط التشريع بالضبط والتحديد.

(ج) القسم الثالث: في بيان مقاصد التشريع الخاصة بأنواع المعاملات.

- بيان أنّ المعاملات في توجيه الأحكام التشريعية إليها مرتبتان: مقاصد ووسائل.
- بيان مقصد الشريعة من تعيين أنواع الحقوق لأنواع مستحقيها.
- بيان مقاصد أحكام العائلة.

- بيان مقاصد التصرفات المالية.
- بيان مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان.
- بيان مقاصد التبرعات.
- بيان مقاصد القضاء والشهادة.

(٢) أسباب تأليفه

إذا رجعنا إلى مقدمة الكتاب، نجد العلامة ابن عاشور يشير إلى دوافع كتابته لموضوع المقاصد، وهي في جملتها تتّفق مع شخصيته الإصلاحية، وما امتاز به من عمق التفكير ودقة الملاحظة، وممارساته المهنية التي تؤهّله أكثر من غيره لخوض بحر هذا العلم، فاختصاصه في العلوم الشرعية تدريسًا وتأليفًا، وتوليه منصب القضاء والإفتاء، جعله أكثر قربًا من غيره لما يحاصر الشريعة الإسلامية من ضغوط، وما يعلق بها من شوائب، ويعترض شيوعها من عقبات، ولذلك تفجّرت لديه الرغبة في العمل على تخليصها من ذلك والعودة بها إلى حيويتها[١].

كما اهتدى إلى أنّ هناك ضرورة ملحة إلى تحرير الاجتهاد، وإعادة فتح بابه من جديد، لكن دون أن يترتّب على ذلك الخروج عن أصول الإسلام وإطاره العام، ووجد أنّ خير ما يكفل ذلك، هو علم المقاصد الشرعية الذي يمكن

(١) ساسي (محمد حسين)، التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية، قسم علم أصول الفقه، جامعة الجزائر، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م، ص:٤٦.

بواسطته توضيح المعالم العامة، وتعيين الضوابط الشرعية بدقة، ويجعل المجتهد يمضي في اجتهاده وهو مطمئن لاحترامه لروح الإسلام وأصوله[١]، ويمكّنه في ذات الوقت من مساعدة الأفراد والمؤسسات من تحقيق الانسجام بين ما تمارسه من نشاط وما تقتضيه الشريعة من أحكام.

ولئن كان استنباط العلل بالمسالك المعهودة عند أهل الأصول لأجل إلحاق فرع متنازع فيه بأصل معين في الحكم، إلاّ أن هذا الغرض قد ضاق نطاقه اليوم لوجود حوادث يندر أن نلقى لها نظائر جزئية في الشريعة، لذلك لم يحفل ابن عاشور بمجرّد الدعوة إلى التعليل، فقد كان نظره أوسع وغرضه أسمى؛ إذ كان واعيًا بالتدهور الفكري والفساد الاجتماعي اللذين آلت إليهما البلاد الإسلامية في عصره، وبشدّة الحاجة إلى إعادة النظر في الأدلة ومسالك الاستنباط؛ لأنّ المدوّنة الأصولية أضحت قاصرة عن الوفاء بحاجة المسلمين ومواجهة ما اقتضاه التطوّر السريع الذي طال أوضاع الحياة الفردية والاجتماعية والنظم السياسية، فتطلّع نظره إلى وضع أسس جديدة للاجتهاد جديرة بأن تقلّل الاختلاف بين

---

(١) لا أحد يجهل أنّ كثيرًا من المسلمين قد امتنعوا عن الإسهام في أنشطة إنتاجية بفعل اعتقادهم بمخالفتها للدين، وكان هذا في الغالب فتاوى شكلية متحجرة موروثة عن علماء سابقين، أو محدثين قصروا عن الاجتهاد وتخوفوا منه، حتى لا يرموا بالابتداع، وقد نتج عن ذلك ظاهرتين سلبيتين، هما:
(١) ظهور فئة من المسلمين ذات تعصب سلبي.
(٢) ظهور فئة من المسلمين ذات انفتاح متنصل ومتنكر.
ولا علاج لهاتين الظاهرتين إلاّ بالعودة إلى الاجتهاد الذي يحرّر الفئة الأولى من سلبيتها، ويبصّر الفئة الثانية بحقيقة الدين.

المسلمين في الفروع بتوحيدهم في أصول قطعية أو قريبة منها، وتسعف الأنظار عند طروّ الوقائع والنوازل، لأجل ذلك حفل بالأجناس القريبة والأجناس العالية، ولم يعتن بالعلل والحكم الجزئية إلا من حيث كونها جزئيات يستعان بها على انتزاع مقصد كلي[١].

يقول الشيخ ابن عاشور في مقدمة كتابه: «هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراسًا للمتفقهين في الدين، ومرجعًا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردنا غير مرّة من نبذ التعصب، والفيئة إلى الحق إذ القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب، وتبارت في مناظرتها تلكم المناقب. دعاني إلى صرف الهمّة إليه ما رأيت من عسر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة، إذ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلّة ضروريّة، أو قريبة منها، يذعن إليها المكابر ويهتدي بها المشبه عليه»[٢].

(١) النفاتي (برهان)، من الأصول إلى المقاصد، حول مقاصد الشريعة الإسلامية، مجموعة من الباحثين، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، مطبعة المغرب للنشر، تونس، ط١، ٢٠٠٦م: ١٢٠.

(٢) ابن عاشور (محمد الطاهر)، مقاصد الشريعة الإسلامية، الطبعة الحالية، ص: ٣-٤.

وهكذا اقتنع الشيخ ابن عاشور بأن المسلمين أضحوا في حاجة ماسة إلى علم يسهم في مقاومة التعصب المذهبي على الأقل، وهو من أدعى الأسباب إلى الصراع الاجتماعي[1]، فالبحث في «علم المقاصد الشرعية» عند الشيخ ابن عاشور لا يقف عند حدود تجديد أصول الفقه، بل يتصل اتصالاً وثيقًا ببحث آخر له خطورة بالغة في فكر الشيخ واهتماماته، وهو البحث في «نظام الاجتماع الإسلامي»[2]، وغايته من ذلك كلّه إنّما هي الوصول إلى تحديد أصول جامعة لكليات الإسلام، تكون «بابًا لحصول الوفاق في مدارك المجتهدين أو التوفيق بين المختلفين من المقلدين»[3]، وسبيلاً إلى «انتظام أمر الأمة وجلب الصالح إليها ودفع الضر والفساد عنها»[4].

ولعلنا نجمل أهمّ هذه الدوافع التي كان لها الأثر البالغ في توجيه اهتمام الشيخ ابن عاشور إلى الفكر المقاصدي عمومًا وإلى التأليف فيه خصوصًا في ما يلي:

(١) وهذا ما أكّده الدكتور عبد المجيد النجار، إذ يقول: «أمّا ابن عاشور فإنّ منطلقه كان غير هذا المنطلق، وهو ما عبّر عنه صراحة في فاتحة كتابه وفي مواطن أخرى منه حينما بين أنّ الغرض الذي رسمه لهذا العلم في كتابه، هو أن يصل في مقاصد الشريعة إلى تأسيس ما هو كلي عام يكون كفيلاً عندما يتحاكم إليه الفقهاء والأصوليون بأن يقطع جدلهم ويخفف خلافهم أو يقطعه، ففكرة الحد من التشتت الفقهي كانت مسيطرة عليه». مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة - الجزائر: ٤٨.

(٢) ابن عاشور (محمد الطاهر)، أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب، تونس - الجزائر، ١٩٨٥م: ٢١.

(٣) مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص:٢٥.

(٤) المرجع السابق، ص: ٢٤٣.

- التقليل من الاختلاف.
- نبذ التعصب.
- تمكين أهل الشريعة من أداة يرجعون إليها للفصل في اختلافاتهم، شأنهم في ذلك شأن أهل العلوم العقلية.
- سدّ الخلل الذي قصر علم الأصول عن سدّه، وما تسبب فيه من تحجر للشريعة؛ حيث ربط الأحكام بالعلل التي تستنبط من الألفاظ لا المعاني.
- ظهور مسيس الحاجة إلى دراسة علم المقاصد، باعتباره العلم الذي يعيد إلى الشريعة قدرتها على الاجتهاد، ومن ثمّ القدرة على مسايرة التطوّر الحضاري، ومواجهة التحدّيات التي تعترضها، والتحولات الاجتماعية على الصعيد السياسي، والاقتصادي، والاجتماعي.

(٣) ظروف نشره وكيفية استقباله في عصره

منذ نحو ستين عامًا، وتحديدًا سنة ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م صدر بتونس عن مكتبة الاستقامة كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» لأوّل مرّة[١]، للشيخ محمد الطاهر ابن عاشور شيخ الجامع الأعظم وفروعه، وعمره آنذاك حوالي سبع وستين سنة.

---

(١) تنبغي الإشارة إلى أنّ نشر كتاب ابن عاشور تأخر حوالي ست سنوات بعد تأليفه، إذ كان تمام تبييضه في ٨ جمادى الأولى سنة ١٣٦٠هـ، كما ذكر في خاتمة الكتاب، الطبعة الحالية، ص: ٣٦٣.

ولم يكن علم المقاصد آنذاك معروفًا أو مهتمًّا به بين الطلاب، إلاّ من خلال عدد من الآيات الكريمة والأحاديث النبوية الشريفة التي اقترنت ببيان المقاصد والمصالح والحكم[١].

وهذا الكتاب في الأصل جملة دروس دوّنها الإمام وألقاها على طلابه بجامع الزيتونة في مادة المقاصد، وهي لما كان فيها من العلم النافع تقرّر تدريسها لطلبة السنة الأولى من القسم الشرعي من التعليم العالي بالجامع الأعظم[٢].

ولقد كان لظهوره وانتشاره الصدى الواسع في العالم العربي والإسلامي. ولعل الأسباب الكامنة وراء هذا الذيوع والانتشار دعوته الصريحة إلى «وجوب قيام علماء المسلمين بواجبهم في مجال استنباط الحكم الشرعي لمواجهة القضايا والتحديات التي تفرضها الحضارة المعاصرة، إلى جانب العمل على توضيح مناهج المجتهدين... وضرورة ارتفاع العلماء والقضاة والمفتين إلى مستوى الأحداث والقضايا التي يعيشها المسلمون، والدعوة إلى اعتماد الشريعة الإسلامية مصدر التشريع في كافة قوانينها»[٣].

---

(١) محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق: ١/ ٤١٢.

(٢) إذا رجعنا إلى مقدّمة الكتاب، نجد أنّ العلامة ابن عاشور يشير إلى أنّه ألقاه على شكل محاضرات، يستشف هذا من قوله: «هذا الكتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية والتمثيل لها». مقاصد الشريعة الإسلامية، ص: ٣.

(٣) أبو المجد (أحمد)، الاجتهاد الديني المعاصر قضايا وآفاق، دار البعث، قسنطينة، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م: ٩ - ١٠.

تحدث الأستاذ الدكتور مصطفى زيد عنه بعد بضع سنوات من إصدار الطبعة الأولى من كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»، معجبًا بتصرفاته وطريقته في الحديث عن المصلحة قائلاً: «وتمضي الأعوام فلا نرى في المصلحة كلامًا ذا وزن حتى خرج علينا شيخ جامع الزيتونة السيد محمد الطاهر ابن عاشور بكتابه المقاصد»[١].

وعن الكتاب نفسه يقول الأستاذ الدكتور البوطي: «من أهمّ ما يمتاز به هذا الكتاب فيما أعتقد، أنّه أوّل مؤلف يعالج موضوعًا من أبرز وأهم الموضوعات في أصول الفقه، ألا وهو مقاصد الشريعة الإسلامية، ويفرده بالبحث والتحليل... لا ريب أنّ صنيع العلامة المرحوم ابن عاشور يعد تأسيسًا كبيرًا لذاتية هذا العلم ورسمًا لإطاره الذي ميّزه عن غيره»[٢].

أمّا الأستاذ الدكتور سعيد الأفغاني فقد كتب عنه قائلاً: «هو خطوة سديدة نحو إنشاء علم أصول الأصول في الفقه»[٣]. وقَفَّى على هؤلاء الأستاذ الدكتور عبد المجيد النجار الذي وصف كتاب المقاصد بأنّه تطوير وتهذيب[٤].

(١) المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي، مصر، ط١، ١٣٧٤هـ: ٢٣٥.
(٢) مجلة الوعي الإسلامي: ٤٥ - ٤٦.
(٣) على هامش كتاب تلخيص إبطال القياس من تحقيق إحسان عباس، جامعة دمشق: ١٩٧٠.
(٤) مجلة الوعي الإسلامي، مرجع سابق.

والحقيقة التي لا غنى لباحث أصولي عنها أنّ هذا الكتاب فتح جديد يقوم عليه تأسيس علم المقاصد الشرعية، كما أنّه قفزة نوعية في جنس البحوث الأصولية[١].

(٤) أسلوبه في الكتاب

إنّ اللافت للنظر في كتابات الشيخ عمومًا وكتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» خصوصًا، أسلوبه في تحرير المسائل، فمن أهمّ خاصيات هذا الأسلوب:

- أن الشيخ ابن عاشور يتسم بجزالة لغته، ودقة استعمالاته، وكثرة مراجعاته ومناقشته لما ينقله من آراء لأعلام المفسرين والفقهاء واللغويين.
- احتفاء الإمام احتفاءً كبيرًا بالمصدرين الأساسيين من مصادر الشريعة، فهو لا ينفك يرجع إليهما ويعتمد عليهما، فكانت مادة القرآن في مصنفه ثريّة وكذلك مادة السنة، وإن تكرّر ذكره لبعض ما في المادتين فبحسب المواقع والأغراض التي يطرحها.
- أن وجوه التصرّف في أسلوبه تحريرًا واستدلالاً واحتجاجًا من وحي القرآن والسنة.

(١) النجار (عبد المجيد)، فصول في الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٢م: ١٦٠.

- أن معرفة الشيخ العميقة بآداب العرب وأشعارهم ووجوه البلاغة في كلامهم كان لها الأثر الملحوظ في كتابه، لذلك نجده في كثير من الأحيان يستشهد بأشعار العرب في توضيح بعض المقاصد أو المسائل المبحوث فيها، كما يعود إلى الاشتقاق أو النحو في بيان بعض المصطلحات الشرعية[(١)].

- نسبة الإمام جملة من الآثار إلى أصحابها في المسائل العلمية والفقهية، كلما أراد أن يصوّر خلافًا أو يحدد مذهبًا أو يشير إلى ما وقع في المسألة من اجتهاد للأئمة أصحاب المذاهب.

- عَمْده - كلّما أطال القول في بحثه - إلى تلخيصه وإيراد فذلكة له، تيسيرًا لاستيعابه وجعله مستقرًّا في الذاكرة، ويمهّد لذلك وينبّه إليه بمثل قوله: «وجملة القول أنّ لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلّها مشتملة على مقاصد الشارع»[(٢)].

- أن في طريقة الشيخ في مناقشاته وتعقيباته وإبدائه لآرائه ما يغنينا عن ذكر العديد من المسائل، وهذه الظاهرة منتشرة في كتابه، نكتفي بالإشارة إلى بعضها. قال في تعليقه على أبي إسحاق الشاطبي: «حاول أبو إسحاق

---

(١) قريسة (هشام)، فوائد وإيضاحات حول كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» لمحمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص: ٦٠.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص: ٨٠.

الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات[١] الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل»[٢]، ثمّ تعليله ما ذهب إليه بقوله: «وأنا أرى سبب اختلاف الأصوليين في تقعيد الأدلة بالقواطع إنما هو – كما أشرنا إلى ذلك – الحيرة بين ما ألفوه من أدلة الأحكام وبين ما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية... وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه، فنحن إذا أردنا أصولاً قطعية للفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائل أصول الفقه المتعارفة وأن نعيد ذوبها في بوتقة التدوين، ونعيّرها بمعيار النظر والنقد... ثمّ نعدّ صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشريعة»[٣].

ثالثًا: الغرض من الكتابة في المقاصد

إنّ الإمام ابن عاشور لم يضع كتابه لغرض واحد، بل صرفه إلى عدّة أغراض، كلها تدور في فلك المقاصد، وقد أصبحت عند الدارسين المختصين اليوم من المواضيع الجديرة بالاهتمام.

(١) الشاطبي، الموافقات في أصول الشريعة، اعتنى به إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م: ٢/ ٢٩.
(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص: ٨.
(٣) المرجع السابق، ص: ٨ – ٩.

(١) تجديد علم أصول الفقه

إنّ تجديد علم أصول الفقه في نظر الإمام ابن عاشور لا يتم إلا بتمثل كامل للأصول المقاصدية التي يقتدر بها على التمييز الواضح بين القطعي والظني في أدلة الأحكام الشرعية، ولعلّ هذا النظر التجديدي المؤسس على تلك الأصول هو الذي أدى بابن عاشور إلى التبشير بـ «علم المقاصد»[١].

(٢) تحرير الشريعة من ربقة التقليد والجمود

لقد انتبه ابن عاشور إلى أنّ التعصّب للمذهب، والتقليد للغير كان من شر ما ابتلي به رجال الشريعة الغراء، وكان أضرّ عليها من أعدائها الذين يترصدون لها من خارجها، فكتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» إنّما ألّفه صاحبه فيما قال: «هذا كتاب قصدت منه إلى إملاء مباحث جليلة من مقاصد الشريعة الإسلامية، والتمثيل لها، والاحتجاج لإثباتها، لتكون نبراسًا للمتفقهين في الدين، ومرجعًا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدل الأعصار، وتوسّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودربة لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردنا غير مرّة من نبذ التعصب،

(١) الحسني (إسماعيل)، نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م: ١٢٠.

والفيئة إلى الحق إذا كان القصد إغاثة المسلمين ببلالة تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادث واشتبكت النوازل، وبفصل من القول إذا شجرت حجج المذاهب، وتبارت في مناظرتها تلكم المناقب»[١].

كما أنّ إهمال النظر في المقاصد كان سببًا في جمود كبير للفقهاء، ومعوّلاً لنقض أحكام نافعة. وأشأم ما نشأ عنه مسألة الحيل التي ولع بها الفقهاء بين مكثر ومقل[٢].

فالكتاب جاء أصلاً لتطهير الشريعة من شوائب علقت بها، وأضرار لحقتها فأثقلتها، وأقعدتها عن مسايرة الحياة في فعاليتها وتطوّرها المستمر.

(٣) دليل حيوية الشريعة الإسلامية وقدرتها على تجديد نفسها بنفسها لانبثاقها على مقاصد عامة ومصالح كلية

وهذا الجانب بالغ الأهمية في الكتاب؛ لأنّه يبرز خاصية الشريعة الإسلامية المتمثلة في المرونة والسماحة واليسر، مما يجعلها قادرة على تكييف ذاتها مع

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص: ٣-٤.
(٢) ابن عاشور (محمد الطاهر)، أليس الصبح بقريب، الدار التونسية لفنون الرسم، تونس، ط٢، ١٩٨٨م: ٢٠٠. ويؤكّد هذا ما ننقله عن الدكتور طه جابر العلواني فيما قدّمه لكتاب نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، فهو يقول: «ولقد أتى على فقهنا - في معظمه - حين من الدهر صار فيه أقرب إلى الجمود والعجز منه إلى الحياة والفعالية، ذلك أنّه افتقد فيما افتقده روح المقاصد، ونظرية المقاصد. وقد تعرّض العلامة التونسي الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور لأسباب انحطاط الفقه وتخلفه، فعدّ منها إهمال النظر في مقاصد الشريعة من أحكامها». الريسوني (أحمد)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مقدمة الكتاب لطه جابر العلواني، المكتبة السلفية، الدار البيضاء، ١٩٩٠م.

التحوّلات المفاجئة والانقلابات الطارئة، دون أن يترتّب عن ذلك خروجها عن الأصول أو مخالفة المنقول.

فالكتاب رد حاسم على دعاة التغريب الذين يستعيضون عن الشريعة بالقوانين الوضعية، بدعوى عدم قدرتها على مواكبة التطور[١].

(٤) إعادة ترتيب الأولويات

وهذا الهدف سمة بارزة في الكتاب، ويرجع إليه الفضل أساسًا في إعادة ترتيب الأولويات حتى يعود الأمر إلى نصابه، وينتبه أهل الفقه وأربابه، فكليات الشريعة ومقاصدها العامة هي أصول قطعية لكل اجتهاد، فلا بدّ من إعادة الاعتبار إليها ووضعها في المقام الأوّل، ثمّ يرتّب ما عداها عليها. وهذه خطوة ضرورية لإعادة تشكيل العقل المسلم ولإعادة ترتيب موازينه وأولوياته، ذلك أنّ من أهم مظاهر أزمة العقل المسلم: اختلال الموازين والأولويات التي وضعها الإسلام، فالمقاصد أولى بالاعتبار من الوسائل، وأنّنا إذا حكمنا هذا المبدأ أمكن للشريعة الإسلامية أن تساير أي عصر. كما أنّ المقاصد مراتب بحسب جملة من الاعتبارات فليست القطعية كالظنية، ولا المقاصد العامة كالمقاصد الخاصة، ولا المقاصد الكلية كالمقاصد الجزئية. كما أنّ من هذه المقاصد ما هو ضروري، ومنها ما هو مندرج

(١) التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص: ٥٢.

في الحاجي، ومنه ما هو قاصر عن المرتبتين وداخل في التحسيني، وإنّ الإخلال بهذا الترتيب أو تقديم ما هو أدنى على ما هو أعلى، وتقديم المهم على الأهم، والانشغال بالجزئيات التي أثرها محدود، كان له الأثر السيئ على الفقه. وكان من جرائه أن «أصيبت حياتنا العلمية والعملية بأمثال هذه الاختلالات والانقلابات فكثر الحفاظ وتزايد القراء وضعف الفقهاء الحكماء وبولغ في ضبط الرسوم والألفاظ وضيعت المعاني والأحكام، وروعيت المظاهر والأشكال، وأهملت المقاصد والجواهر، وطغت الجزئيات وتنوسيت الكليات وأميتت سنن وقدمت مبتدعات»[1].

(٥) الصراع الحضاري بين الأصالة والمعاصرة

إنّ تعطيل العمل بالشريعة الإسلامية أثناء الحقبة الاستعمارية، وما واكب ذلك من أوضاع مستجدة، مع ما أصاب الفقه الإسلامي من ركود لعهود طويلة، أدى إلى ظهور فئة من المسلمين التغريبيين، ذات انفتاح متنصّل ومتنكر، تنادي بضرورة التخلي عن الشريعة والأخذ بالقوانين الوضعية لعدم قابلية الفقه الإسلامي للتطبيق، وهذا الطريق يؤدي لا محالة إلى الاستلاب والذوبان في الغير.

(١) الريسوني (أحمد)، نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مقدمة الكتاب لطه جابر العلواني، المكتبة السلفية، الدار البيضاء، ١٩٩٠م.

وفي المقابل ظهرت فئة من المسلمين، تنادي بضرورة التمسك بالشريعة مهما كلّف الأمر.

وهكذا وجدت الأمة نفسها في صراع بين تيارين اثنين: تيار الأصالة وتيار المعاصرة، وفي ذات الوقت في حاجة ماسة إلى التطوّر وبناء الذات، فجاء كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» لحسم مادة هذا الصراع عن طريق تحديد المسئوليات التي تبصّر الفئة الأولى بحقيقة الدين، وتحرر الفئة الثانية من سلبيتها. وأكّد على ضرورة العودة إلى الاجتهاد، وأنّ الفقهاء مطالبون بتصحيح نظرتهم إلى الشريعة واستدراك ما وقع فيه بعض علماء الأصول من خلل ، وما أغفلوه من مجالات البحث، وأنّهم لو فعلوا ذلك لصارت الشريعة مساعدة على التطور والتقدّم بدلاً من أن تكون كابحة له ومانعة منه.

(٦) التعصب المذهبي

لا يمتري أحد أنّ التعصّب المذهبي كان له أسوأ الأثر على الشريعة الإسلامية. ولعلّ من أهمّ الأسباب التي عرقلت مسيرة الفقه الإسلامي عن مواكبة التطور الحضاري، نظرة بعض الفقهاء الضيقة بسبب المغالاة في تقديس المذهب، ممّا جعلهم يتحرّجون من الأخذ بأسباب الاجتهاد، فنزعة التعصب المذهبي جعلت علماء كلّ بلد يستنكفون عن الاقتباس

من علماء المذاهب الأخرى، فترتّب على ذلك الجمود الفكري والتحجّر الفقهي، تعطيل الشريعة ذاتها، حال بينها وبين التجديد نفسه بما لا يجعلها قادرة على مسايرة النهضة المعاصرة.

وقد تنبّه الشيخ ابن عاشور إلى أنّ هذه القضية لا ترجع إلى أسباب ذاتية محضة، بل لها أيضًا أسباب موضوعية، ومن ذلك كون علماء الشريعة وأهل الفقه يفتقرون إلى أداة معيارية يرجعون إليها عند الاختلاف.

ولقد استهل الإمام ابن عاشور كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية» بحملنا على اعتقاد أنّه بما يقدّمه من مباحث جليلة، يرجو أن يضع بين أيدي المتفقهين في الدين نبراسًا لهم، ومرجعًا بينهم يحدّ من اختلاف الأنظار ويدرّب الفقهاء وأتباعهم على الإنصاف ونبذ التعصّب والخلاف[(١)].

(٧) تقديم نموذج في مجال الاجتهاد التطبيقي

إنّ الإمام ابن عاشور كان يهدف من خلال كتابه إلى تقديم نموذج يقتدى به في مجال الاجتهاد التطبيقي، وأن يضع بين يدي أهل الفقه والقضاء والإفتاء أداة يستلهمونها في اجتهاداتهم، التي قد يضطرون إليها تحت وطأة المستجدات المتلاحقة بحكم التطوّر.

---

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص:٣.

كما أنّه من خلال ممارسته للقضاء والإفتاء لمس بقوة الفراغ الذي أحدثه تعطيل أحكام الشريعة، وإخراجها من دائرة الفعل الحضاري، وخاصة تلك المتعلقة بالمجالات الحية المتجدّدة منها، كالسياسة والاقتصاد، فتاق إلى سدّ هذه الثغرة الحادثة وتغطية الفراغ القانوني في مجال المعاملات والآداب، رغبة في إرجاع الحيوية إلى الشريعة الإسلامية، وإقامة الحجة والبرهان على دعاة التغريب وأنصار استبدال القوانين الوضعية بها.

(٨) ضبط مفهوم الشريعة

لعلّ من أبرز الأغراض التي ركّز عليها الشيخ ابن عاشور، هو ضبط مفهوم الشريعة ضبطًا محكمًا دفعًا للالتباس الذي وجده عند البعض، والذي ترتّب عليه الخلط بين ما يتصل بالشريعة وما يتصل بالعقيدة هذا من جهة، وما يتصل بالمعاملات والآداب وما يتصل بالعبادات من جهة ثانية. وما توسع فيه في كتابه هو المجال الأوّل، وهو جدير بأن يخص باسم الشريعة، باعتبار أنّه يمثّل جملة ما راعاه الإسلام من مصالح وألغاه من مفاسد. وليس الغرض من هذا الكتاب بيان مقاصد العبادات وأسرار الشعائر، فذلك متعلقه سياسة النفس وإصلاح الفرد الذي يلتئم منه المجتمع، والتي هي جديرة بأن تسمى بالديانة. وهذا ما أشار إليه صراحة في آخر مقدّمة كتابه؛ حيث قال: «وإني قصدت في هذا الكتاب خصوص البحث

عن مقاصد الإسلام من التشريع في قوانين المعاملات والآداب، التي أرى أنّها جديرة بأن تخصّ باسم الشريعة»[١].

رابعًا: أهمّ الآثار التي أحدثها كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» للشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور

لعلّ من أهمّ الآثار التي أحدثها كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» للشيخ الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، وكان لها عظيم الأثر وبالغ النفع في الفكر الإسلامي المعاصر، دعوته إلى انقلاب فكري، وتتمثل هذه الدعوة في ما يلي:

(١) إيقاظ الفكر المقاصدي بعد ركوده

ويعود فضل هذا الكتاب إلى أنّه وصل ماضي الفكر المقاصدي بحاضره، وأعاد لفت انتباه المسلمين إليه، وبعث الاهتمام بمجال المقاصد الذي كان قد توقّف البحث فيه منذ عصر الإمام أبي إسحاق الشاطبي، واستطاع عن طريق منهجه الذي اعتمده أن يثبت إمكانية التنظير في هذا المجال. يقول الدكتور اليوبي: «ولم أر بعد الشاطبي - رحمه الله تعالى - من بحث

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص:١٠.

المقاصد بحثًا مستقلاً إلى أن جاء ابن عاشور فألّف كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية وأتى فيه بمباحث جديدة»[١].

(٢) ارتباط مجال جديد للتفكير المقاصدي والدعوة إليه

لم يكن علم المقاصد مهتمًّا به لدى الباحثين، بل كان عبارة عن جملة من المباحث المتناثرة في ثنايا علم الأصول، لا يصل إليها الدارس إلاّ عن سآمة وملل، فأكّد ابن عاشور أنّه يمكن أن يترتب عن تلك المقاصد علم جليل، لا يفيد منه علم الفقه وحسب، بل كلّ الحياة الإسلامية في شتى مجالاتها الفكرية والسياسية والاقتصادية والاجتماعية[٢].

(٣) جذب اهتمام العلماء المعاصرين إلى الفكر المقاصدي

لقد كان صدور كتاب الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور فاتحة عهد جديد بالنسبة لعلم المقاصد؛ إذ أدى ظهوره إلى انقلاب حقيقي في الفكر الإسلامي، كان له الصدى الكبير في أوساط الباحثين وأهل الاختصاص المعاصرين، فتبنته دوائر البحث العلمي في العالم العربي والإسلامي، وتوالت الأبحاث والدراسات في هذا المجال - المقاصد، وتصدّر في بحثه

(١) اليوبي (محمد سعد بن أحمد)، مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م: ٧٠.

(٢) التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص: ٥١.

رجال، وبدأت تكرس له المصنفات وتكتب فيه المؤلفات، وكان الاهتمام الكبير به فنوقشت فيه أطروحات الماجستير والدكتوراه، وهو عمل يعكس رغبة أكيدة في استعمال الصرح الذي وضع أساسه الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور.

(٤) التشبع الفكري والخبرة العلمية

لعلّ من الأسباب الجوهرية الكامنة وراء قوة تأثير الشيخ ابن عاشور في الفكر الإسلامي المعاصر، كونه قد تشبّع بالعلوم الشرعية. كما أنّه عايش فترة الإصلاح الديني في العالم الإسلامي، واتصل برموز الإصلاح في المشرق والمغرب، من أمثال الشيخ محمد عبده. كما عايش في تونس الصراع بين دعاة التغريب والعصرنة، وأنصار التشبّث بالأصالة.

كما أنّ ممارسته للقضاء والإفتاء لفترة طويلة جعلته يعايش بالضرورة ويعيش واقع الشريعة الإسلامية المحاصرة من طرفين؛ أهل الجمود الفكري من جهة، وأهل التحرر الفكري من جهة أخرى. كما أوقفته على عدم قابلية الكثير من آراء الفقهاء السابقين في تنظيم الحياة الاجتماعية، فتولدت لديه الحاجة للبحث عن بدائل تكفل للشريعة استمرارها، وهذا ما عبّر عنه في كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»[١].

---

(١) المرجع السابق، ص :٥٩.

(٥) التأصيل للفكر النقدي في مجال الفكر الإسلامي

إنّ انكباب الشيخ ابن عاشور على الدرس والبحث في مختلف العلوم الشرعية، وانشغاله بالتدريس والتأليف، جعله يصطدم بآراء ومواقف، يكتشف من خلالها أنّ تراثنا الفقهي الذي أَضْفَيْنَا عليه طابع القداسة لا يخلو من نقص وخلل، فحفّزه ذلك إلى تقصي أسبابه وتتبع آثاره ونتائجه، فاهتدى إلى أنّ مردّ ذلك هو الخلل في بناء علم أصول الفقه، ذلك أنّ المتمكّن من هذا العلم يلاحظ أنّ أكثر مسائله مختلف فيها بين النظار(١)، وهذا له أثر في الاختلاف في الفروع، كما أنّه في أصل وضعه مستفاد من فروع الفقه، إذ كان تدوينه متأخرًا عنه، ولذلك لا يمكن أن يجعل هذا العلم منتهًى ينتهي إليه المختلفون في الفقه(٢)، وفضلاً عن هذا فإنّ معظم مسائل أصول الفقه لا ترجع إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها، بل تئول في مجملها إلى محامل الألفاظ في اجتماعها وانفرادها، كمسائل مقتضيات الألفاظ ومسائل تعارض الأدلة، وهذه كلّها في تصاريف مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشريعة.

---

(١) استعرض الشيخ ابن عاشور موضوع قطعية أصول الفقه، وقارن القول فيها بين الجويني صاحب البرهان والمازري شارحه، وبين الأنباري والبصري، وبين القرافي والشاطبي، رادًّا على القائلين بالقطعية مؤكّدًا ما ذهب إليه القرافي في نفائس الأصول، معترضًا على الشاطبي مفنّدًا أدلته التي ناصر بها إمام الحرمين. انظر: ابن عاشور، مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص:٦-٩.

(٢) مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص:٤.

ومن خلال هذا الكتاب تتضح قضية أخرى في منهاج فهم نصوص الشريعة، وهي أهمية الاعتماد على الكليات التشريعية وتحكيمها في فهم النصوص الجزئية وتوجيهها، وهو نوع من رد المتشابهات إلى المحكمات، والجزئيات إلى الكليات.

فكتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» للشيخ ابن عاشور فرض على الفكر الإسلامي مراجعة نفسه والقيام بنقد ذاتي لمضمونه، حتى يتسنى له إرجاع الحيوية للعقل المسلم، كي يستطيع مسايرة التطوّر والمساهمة فيه[(١)].

وهكذا، يكون الرأي الذي خرج به الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، دعوة صريحة إلى أهل الاختصاص في الشريعة الإسلامية للتحرّر من التقديس المبالغ فيه، وتبني النظرة النقدية.

خامسًا: ملامح التجديد في فكر الشيخ ابن عاشور من خلال كتابه «مقاصد الشريعة الإسلامية»

(١) تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن النبي ﷺ

إنّ من أوكد المباحث الشرعية تمييز مقامات الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله ﷺ والتفرقة بين أنواع تصرفاته. وقد تعرض علماء الأصول في

(١) التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص:٦١.

حديثهم عن السنة إلى ما كان من أفعاله جبليًا وإلى ما كان تشريعيًا، ولكن تحليل المقامات وتمييز أنواع التصرفات لم يتأتَّ بعد، ولعلّ أوّل من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين الإمام شهاب الدين القرافي الذي قسم تصرفات النبي ﷺ إلى أقسام ثلاثة، وضرب لكل قسم منها أمثلة، وبين ما وقع فيه الاختلاف بين الأئمة في نوعية بعض التصرفات.

وجاء الشيخ ابن عاشور ففتح لنا مشكاة تضيق في مشكلات كثيرة لم تزل تعنت الخلق، فعدّ من أحواله ﷺ اثني عشر حالاً[١]، وساق لكلّ حال من هذه الأحوال مثالاً أو أكثر لبيان وجهه[٢].

(٢) مآخذه على أهل الفقه والنظر

ليس من قبيل التجني أن يتصدّر الشيخ ابن عاشور لنقد طائفة من علماء المسلمين، اشتهروا بسعة التفقه وبعد النظر وقوة الاحتجاج، كالجويني والغزالي والشاطبي وغيرهم، فلقد كانت وجوه الاعتراض عليهم آراء جديدة لم يسبق فيها من قبل.

(١) وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد. مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص:٤٧ - ٦٠.

(٢) فوائد وإيضاحات حول كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» لمحمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص:٥٩.

ولعل من أهم مآخذ الشيخ على أهل الفقه والنظر طريقتهم في استنباط الأحكام، وكذلك استدلالهم عليها، فقد قصروا مباحثهم على ألفاظ الشريعة وعلى المعاني التي أنبأت عليها تلك الألفاظ، وهذه المباحث في مجملها لا ترجع في نظر الشيخ ابن عاشور إلى خدمة حكمة الشريعة ومقاصدها[١].

والظاهر من كلام الشيخ أنّ هذا المنهج[٢] الذي رسمه علماء الأصول لأنفسهم قد ضيق مجال الاجتهاد وألجأهم إلى تعامل لفظي مع النصوص، وكان الأجدى بهم أن ينطلقوا إلى بيان حِكَم الشريعة ومقاصدها السامية، وتوضيح أوجه المصالح والمنافع التي يسعى الشارع إلى تحقيقها بعد التعرف على علل الأحكام، بمعنى أن يأخذ التشريع وجهات أخرى في الاستنباط كالوجهة المصلحية[٣] أو الوجهة المقاصدية، لذلك كان ابن عاشور قوي

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجغ سابق، ص:٥.

(٢) ظهر المسلك القياسي كمنهج أوحد في التعامل مع النصوص الشرعية فضاقت مجالات الاجتهاد؛ لأنّ النصوص لا تحتمل كلها منزع القياس إما لانكماش العلة أو للجهل بها، حتى الإمام الشاطبي الذي حاول تأسيس علم المقاصد الشرعية لم تسلم كتاباته من تطويحات لغوية ومنطقية ضاعت فيها مهمات من المقاصد، وقد أشار الشيخ ابن عاشور إلى هذا الخلط والتطويح الذي وقع فيه سابقه. انظر: مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص:٨ - ٩.

(٣) يقول في معرض إثباته لحجية المصالح المرسلة: «ولا ينبغي التردد في صحة الاستناد إليها لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الذي هو إلحاق جزئي حادث لا يعرف له حكم في الشرع بجزئي ثابت حكمه في الشريعة للمماثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحة جزئية ظنية غالبًا لقلة صور العلة المنصوصة، فلأن نقول بحجية قياس مصلحة كلية حادثة في الأمة لا يعرف لها حكم على كلية ثابت اعتبارها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الذي هو قطعي أو ظني قريب من القطعي أولى بنا وأجدر بالقياس وأدخل في الاحتجاج الشرعي». مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص:١٤٣.

النصرة لمنهج مالك في اعتماد المصالح المرسلة ولأبي حنيفة في اعتماد الاستحسان[١].

(٣) الإنسان محور الصلاح والإصلاح

إنّ التركيز على الإنسان كأداة مباشرة للإصلاح منهج جدير بالإشادة والتقدير، ذلك أنّ الاهتمام بالإنسان هو المنطلق الأوّل للتشريع الإسلامي، ولا يمكن اعتبار المصالح والمفاسد إلاّ من خلال النظر إلى الإنسان كمعيار أساسي تتحدّد من خلال مصالحه ومفاسده مقاصد الشريعة.

ولو تتبعنا النصوص القرآنية والحديثية التي تتحدث عن الصلاح والفساد، لوجدناها – على كثرتها – لا تكاد تجاوز الإنسان في تصرفاته باعتباره الغاية المقصودة من التشريع.

لهذا فإنّ الشيخ ابن عاشور لم يأل جهدًا في بيان كون الإنسان هو محور الصلاح والإصلاح، وهو أداة حفظ نظام الأمة؛ لأنّه المهيمن على ذلك النظام، فإذا صلح صلح نظام الأمة وإذا فسد فسد ذلك النظام. يقول ابن عاشور في هذا المعنى: «المقصد الأعظم من الشريعة هو جلب الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده، فإنّه لما كان هو المهيمن على هذا العالم كان في صلاحه صلاح العالم وأحواله،

(١) فوائد وإيضاحات حول كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» لمحمد الطاهر ابن عاشور، مرجع سابق، ص: ٥٤.

ولذلك نرى الإسلام عالج صلاح الإنسان بصلاح أفراده الذين هم أجزاء نوعه، وبصلاح مجموعه وهو النوع كله»[١].

(٤) بعد الأمة في الخطاب المقاصدي

إنّ إضافة بُعدِ الأمة عند الشيخ ابن عاشور مكَّنهُ من حل أكثر من مشكلة في آنٍ واحد. فمن الأسطر الأولى في مقدمة كتابه يقرر الإمام أنّ «مصطلحي إذا أطلقتُ لفظ التشريع أني أريدُ به ما هو قانونٌ للأمة ولا أريد به مطلق الشيء المشروع فالمندوب والمكروه ليسا بِمُرادَيْنِ لي»[٢]. وبهذا فهو يقررُ أن علم مقاصد الشريعة علمٌ يتناول الموضوعات العامة ذات الصبغة الجماعية، وأنّ الأحكام التي يأمل أن يؤسس قواعدها هي أحكامٌ تتناول المجتمع والأمة والجامعة الإسلامية، ثم إنه يتابع قائلاً: «كما أرى أن أحكام العبادات جديرةٌ بأن تُسمى بالديانة ولها أسرارٌ أخرى تتعلق بسياسة النفس وإصلاح الفرد الذي يلتئم منه المجتمع»[٣].

وأحسب أنّ هذا المدخل الذي أصَّلهُ الشيخ ابن عاشور – رحمه الله – قادرٌ على حل مشكلةٍ كبرى في تاريخ الفقه والأصول تتعلق بالمقابلة بين فكرة

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص:١٠٦.
(٢) المرجع السابق، ص:١١.
(٣) المرجع السابق، ص:١١.

التعبد وبين معقولية التكليف. وتظهر ملامح هذا الحل عند مقارنة طرح ابن عاشور بما قدَّمهُ الشاطبي في هذا الباب.

ولقد أكّد الشيخ أنّ مقاصد الشريعة من نظام الأمة تكون قوية مرهوبة الجانب، فالأمّة هي غاية الغايات. وقد عبّر عن هذا المعنى بقوله: «لا ينكر أحد منهم أنّه إذا كان صلاح حال الأفراد وانتظام أمورهم مقصد الشريعة، فإنّ صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم، وهل يُقصد إصلاح البعض إلاّ لأجل إصلاح الكل؟»[١].

الخاتمة

نبه الشيخ في هذا الكتاب إلى أنّ دراسة مقاصد الشريعة تتطلب مستوًى علميًّا معينًا، فليس «كل مكلف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشريعة؛ لأنّ معرفة مقاصد الشريعة نوع دقيق من أنواع العلم، فحق العامي أن يتلقى الشريعة بدون معرفة المقصد؛ لأنّه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله»[٢].

وإلى جانب مباحث مقاصد الشريعة الإسلامية، نبه من جديد إلى أنّ مهمة الدارس لهذا الفن لا تقتصر على التعريف بالمقاصد وبيان أقسامها، بل

(١) المرجع السابق، ص:٢٤٣.
(٢) المرجع السابق، ص:٢٤.

تمتد إلى الوقوف على أنحاء وطرق إثبات المقاصد من جهة، وإلى معرفة الأدلة التفصيلية التي تستنبط منها الأحكام الشرعية من جهة أخرى.

وإذا كان يمكن النظر إلى ما قام به الشيخ ابن عاشور على أنّه «تتويج لمحاولات الأصوليين في دراسة المقاصد»[١]، فإنّه يمكننا القول بهذا الاعتبار إنّنا في الحقيقة أمام عمل تركيبي منهجي غايته «تأسيس جملة من الأصول القطعية للتفقه»[٢].

على أنّ الشيخ ابن عاشور لا يقف في كتابه هذا على مجرّد التأصيل للفقه، بل يبدو أنّه نظر في مشاغل حركة الإصلاح وما واجهها من مشكلات وتحديات في سياق سعيها لأن تستأنف الأمة مسيرتها الحضارية، فحاول أن يرسم لها قاعدة مرجعية تضبط سيرها وتحدّد وجهتها وترتّب أولوياتها[٣].

فدعا إلى نبذ التعصب المذهبي والتمسك بالرأي المسبق، يقول الشيخ ابن عاشور: «ويجب أن يكون الرائد الأعظم للفقيه في هذا المسلك هو الإنصاف ونبذ التعصب لبادئ الرأي، أو لسابق الاجتهاد، أو لقول إمام أو أستاذ، فلا يكون حال الفقيه في هذا العلم كحال صاحب ابن عرفة (وهو عيسى الغبريني) الذي قال في حق ابن عرفة «ما خالفته في حياته فلا أخالفه بعد وفاته»؛ بحيث إذا انتظم

(١) نظرية المقاصد عند الإمام ابن عاشور، مرجع سابق، ص: ٤٢٦.
(٢) المرجع السابق: ٤٢٥.
(٣) مقدمة المحقق محمد الطاهر الميساوي، لطبعة دار الفجر ودار النفائس بالأردن، لكتاب «مقاصد الشريعة».

الدليل على إثبات مقصد شرعي وجب على المتجادلين فيه أن يستقبلوا قبلة الإنصاف وينبذوا الاحتمالات الضعاف»[١].

ولقد ترتّب على كتابه عدّة نتائج نذكر منها:

- تحفيز أهل الاختصاص إلى تجديد علم أصول الفقه، وغربلته باطراح ما ليس من القضايا الأصولية، والاستفادة منه والاستدراك عليه.
- استقطاب اهتمام الباحثين الجامعيين بمجال المقاصد، الأمر الذي ترتّب عليه توالي صدور دراسات علمية أكاديمية في الموضوع.
- الإسهام في رسم معالم يهتدي بها المجتهدون، من حيث إنّها تكفل لهم حرية الاجتهاد، وتضمن لهم في ذات الوقت مراعاة الإطار العام للشريعة.
- ضبط الكثير من المقاصد العامة والخاصة، وتقديم النماذج العملية لها.
- فصل القول في المقاصد الكلية والمقاصد الجزئية المتفرعة عنها، وربط ذلك كله بتطبيقات من الأحكام الفقهية.
- ضبط مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة.
- إثارة الاهتمام بضرورة فصل المقاصد عن علم أصول الفقه.

(١) مقاصد الشريعة الإسلامية، مرجع سابق، ص ٢٦.

- التنبيه إلى أهميّة استخلاص علم المقاصد من أصول مقاصدية قطعية أو قريبة منها.

قائمة المصادر والمراجع

الإبراهيمي (محمد البشير):

- آثار الإمام محمد البشير الإبراهيمي ، جمع وتحقيق أحمد طالب الإبراهيمي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٧م.

ابن أبي الضياف (أحمد):

- إتحاف أهل الزمان، طبعة وزارة الثقافة، تونس (د.ت).

الحسني (إسماعيل):

- نظرية المقاصد عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور، المعهد العالمي للفكر الإسلامي، فرجينيا، ١٤١٦هـ/ ١٩٩٥م.

حسين (محمد الخضر):

- تونس وجامع الزيتونة، المطبعة التعاونية، دمشق.

ابن الخوجة (محمد الحبيب):

- محمد الطاهر ابن عاشور وكتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، طبعة وزارة الأوقاف والشئون الإسلامية، قطر، ١٤٢٥هـ/ ٢٠٠٤م.
- مجلة جوهر الإسلام، السنة العاشرة، عدد٣-٤ سنة ١٣٩٨هـ/ ١٩٧٨م. (عدد خاص بالشيخ محمد الطاهر ابن عاشور).

الريسوني (أحمد):

- نظرية المقاصد عند الإمام الشاطبي، مقدمة الكتاب لطه جابر العلواني، المكتبة السلفية، الدار البيضاء، ١٩٩٠م.

زيد (مصطفى):

- المصلحة في التشريع الإسلامي ونجم الدين الطوفي، دار الفكر العربي، مصر، ط١، ١٣٧٤هـ.

مجلة الوعي الإسلامي

ساسي (محمد حسين):

- التنظير المقاصدي عند الإمام محمد الطاهر ابن عاشور في كتابه مقاصد الشريعة الإسلامية، أطروحة مقدمة لنيل درجة دكتوراه الدولة في العلوم الإسلامية، قسم علم أصول الفقه، جامعة الجزائر، ١٤٢٤هـ/ ٢٠٠٣م.

الشاطبي (أبو إسحاق):

- الموافقات في أصول الشريعة، اعتنى به إبراهيم رمضان، دار المعرفة، بيروت، ط٣، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٧م.

ابن عاشور (محمد الطاهر):

- أصول النظام الاجتماعي في الإسلام، الشركة التونسية للتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب، تونس - الجزائر، ١٩٨٥م.
- أليس الصبح بقريب، الدار التونسية لفنون الرسم، تونس، ط٢، ١٩٨٨م.

• مقاصد الشريعة الإسلامية، الشركة التونسية للتوزيع والمؤسسة الوطنية للكتاب، تونس - الجزائر، ١٩٨٥م.
• مقاصد الشريعة الإسلامية، مقدمة المحقق محمد الطاهر الميساوي، دار الفجر ودار النفائس، الأردن، ط١، ١٤٢٠هـ/ ١٩٩٩م.
• مقاصد الشريعة الإسلامية، مكتبة الاستقامة، تونس، ط١، ١٣٦٦هـ/ ١٩٤٦م.

ابن عاشور (محمد الفاضل):

• أركان النهضة الأدبية، طبعة تونس (د.ت).
• الحركة الأدبية والفكرية في تونس، ط - تونس.

ابن عاشور (محمد العزيز):

• الشيخ محمد الطاهر ابن عاشور، دائرة المعارف التونسية، الكراس الأول.

عمارة (محمد):

• الأعمال الكاملة للإمام محمد عبده، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ط٢، ١٩٨٠م.

الغالي (بلقاسم):

• شيخ الجامع الأعظم محمد الطاهر ابن عاشور حياته وآثاره، دار ابن حزم، بيروت، ط١، ١٤١٧هـ/ ١٩٩٦م.

قريسة (هشام):

• فوائد وإيضاحات حول كتاب «مقاصد الشريعة الإسلامية» لمحمد الطاهر ابن عاشور.

أبو المجد (أحمد):

- الاجتهاد الديني المعاصر قضايا وآفاق، دار البعث، قسنطينة، ط١، ١٤٠٥هـ/ ١٩٨٥م.

النجار (عبد المجيد):

- فصول في الفكر الإسلامي، دار الغرب الإسلامي، بيروت، ط١، ١٩٩٢م.
- مسالك الكشف عن مقاصد الشريعة بين الشاطبي وابن عاشور، مجلة العلوم الإسلامية، جامعة الأمير عبد القادر، قسنطينة - الجزائر.

النفاتي (برهان):

- من الأصول إلى المقاصد، حول مقاصد الشريعة الإسلامية، مجموعة من الباحثين، المجمع التونسي للعلوم والآداب والفنون، بيت الحكمة، مطبعة المغرب للنشر، تونس، ط١، ٢٠٠٦م.

اليوبي (محمد سعد بن أحمد):

- مقاصد الشريعة الإسلامية وعلاقتها بالأدلة الشرعية، دار الهجرة، ط١، ١٤١٨هـ/ ١٩٩٨م.

المجلات والنشريات

- المجلة الزيتونية، مجلد ٦ - ٧، ١٩٤٦.
- مجلة الوعي الإسلامي، عدد ٢٢، إبريل ١٩٨٦م، السنة الحادية عشرة.
- النشرة العلمية للكلية الزيتونية، العدد ٢ - ٣، سنة ١٩٧٤م.



تأليف

محمَّد الطاهِر ابن عَاشور

طُبِع لأول مرة عام ١٣٦٦هـ/١٩٤٦م

مُقَـدِّمة

الحمد لله على ما وَهب من الهدى إلى شرعه ومنهاجه، وألهم من استخراج مقاصده وتنسيق حِجَاجه، والصلاة والسلام على سيدنا محمّد الَّذِي أقام به صرْحَ الإصلاح بعد ارتَجاجه، وعلى أصحابه وآله نجومِ سماءِ الإسلامِ وجواهرِ تاجِه، وأئمةِ الدينِ، بهم أَضْحَى أفقُ العلمِ إثرَ بزوغِ فجره وانبلاجه[1].

هذا كتابٌ قصدتُ منه إلى إملاء مباحثَ جليلةٍ من مقاصد الشَّريعة الإسلامية، والتمثيلِ لها، والاحتجاجِ لإثباتها؛ لتكون نبراسًا للمُتفقِّهين في الدين، ومرجعًا بينهم عند اختلاف الأنظار وتبدُّل الأعصار، وتوسُّلاً إلى إقلال الاختلاف بين فقهاء الأمصار، ودُرْبةً لأتباعهم على الإنصاف في ترجيح بعض الأقوال على بعض عند تطاير شرر الخلاف، حتى يستتب بذلك ما أردناه غيرَ مرةٍ من نبذ التعصب والفيئة إلى الحق، إذَا كان القصدُ إغاثةَ المسلمين ببُلالَةِ

(١) انبلاجه: ظهوره ووضوحه.

تشريع مصالحهم الطارئة متى نزلت الحوادثُ واشتبكت النوازل، وبفَصْلٍ من القول إذا شَجرتْ المذاهب، وتبارت في مناظرتها تلكمُ المقانِب[١].

دعاني إلى صرفِ الهمةِ إليه ما رأيتُ من عُسْر الاحتجاج بين المختلفين في مسائل الشريعة، إذْ كانوا لا ينتهون في حجاجهم إلى أدلةٍ ضرورية، أو قريبةٍ منها، يُذعِن إليها المكابر، ويهتدي بها الـمُشَبَّهُ عليه، كما ينتهي أهلُ العلوم العقلية في حجاجهم المنطقي والفلسفي إلى الأدلة الضرويات والمشاهدات والأصول الموضوعة، فينقطعُ بين الجميع الحجاجُ، ويرتفع من أهل الجدل ما هم فيه من لَجاج، ورأيتُ علماءَ الشَّريعةِ بذلك أَوْلى، ولَلآَخرةُ خيرٌ من الأُولَى.

وقد يَظنُّ ظانٌّ أن في مسائل علم أصول الفقه غُنْيَةً لِمُتطلِّب هذا الغرض، بيد أنه إذا تمكن من علم الأصول رأى رأْيَ اليقين أن معظمَ مسائله مخُتَلَفٌ فيها بين النُّظّار، مستمرٌّ بينهم الخلافُ في الأصول تبعًا للاختلاف في الفروع، وإن شئت فقل: قد استمرَّ بينهم الخلاف في الأصول؛ لأنَّ قواعد الأصول انتزعوها من صفات تلك الفروع، إذ كان علم الأصول لم يُدَوَّن إلاَّ بعد تدوين الفقه بزهاء قرنين، علي أن جمعًا من المتفقِّهين كان هزيلاً في الأصول يسير فيها وهو راجل، وقلَّ من رَكِبَ متْن الفقه فدُعِيتْ نَزال فكان أولَ نازلٍ؛ لذلك لم يكن علمُ الأصول مُنْتَهىً ينتهي إلى حِكَمِه المختلفون في الفقه، وعُسِرَ أو تعذر الرجوعُ بهم إلى وحدةِ رأيٍ أو تقريبِ حالٍ.

---

(١) المقانب: جمع مِقْنَب، اسم جماعة كثيرة من الفرسان. وهو هنا مستعار لجماعات العلماء.

على أن معظمَ مسائلِ أصولِ الفقهِ لا ترجع إلى خدمةِ حكمةِ الشَّريعة ومقصدِها، ولكنها تدور حول محور استنباط الأحكام من ألفاظ الشارع بواسطة قواعد تُمَكِّن العارفَ بها من انتزاع الفروع منها، أو من انتزاع أوصافٍ تُؤْذِنُ بها تلك الألفاظ، ويمكن أن تُجْعل تلك الأوصافُ باعثًا على التّشريع، فتُقاسُ فروعٌ كثيرة على مورد لفظ منها باعتقاد اشتمال تلك الفروع كلها على الوصف الَّذِي اعتقدوا أنه مرادٌ من لفظ الشارع، وهو الوصف المسمَّى بالعلة.

وبعبارة أقرب، تمكِّن تلك القواعدُ المتضلِّعَ فيها من تأييد فروعٍ انتزعها الفقهاءُ قبل ابتكار علم الأصول، لتكون تلك الفروعُ بواسطة تلك القواعد مقبولةً في نفوس المزاولين لها من مقلِّدي المذاهب، وقصارى ذلك كله أنَّها تؤول إلى محامل ألفاظ الشريعة في انفرادها واجتماعها وافتراقها، حتى تُقَرِّب فهمَ المتضلِّع فيها من أفهام أصحاب اللِّسان العربي القح، كمسائل مقتضيات الألفاظ وفروقها: من عموم، وإطلاق، ونص، وظهور، وحقيقة، وأضداد ذلك، وكمسائل تعارض الأدلة الشرعية: من تخصيص، وتقييد، وتأويل، وجمع، وترجيح، ونحو ذلك، وتلك كلُّها في تصاريفَ مباحثها بمعزل عن بيان حكمة الشَّريعة العامة ومقاصدها العامة والخاصة في أحكامها، فهم قصروا مباحثهم على ألفاظ الشَّريعة، وعلى المعاني الَّتِي أنبأت عليها الألفاظ؛ وهي علل الأحكام القياسية، وربما يجد المطَّلعُ على كتب الفقه العالية من ذكر مقاصد الشَّريعة كثيرًا من مُهِمَّات القواعد

لا يجد منه شيئًا في علم الأصول، وذلك يخص مقاصد أنواع المشروعات في طوالع الأبواب دون مقاصد التّشريع العامة.

ومن وراء ذلك خبايا في بعض مسائل أصول الفقه أو في مغمور أبوابها المهجورة - عند المدارسة - أو المملولة، ترسُبُ في أواخر كتب الأصول، لا يصل إليها المؤلِّفون إلاَّ عن سآمة، ولا المتعلمون إلاَّ الَّذِين رُزِقُوا الصبرَ على الإدامة، فبقيت ضئيلةً ومنسية، وهي بأن تُعدَّ في علم المقاصد حَرِية، وهذه هي مباحث المناسبة والإخالة في مسالك العلة، ومبحث المصالح المرسلة، ومبحث التواتر، والمعلوم بالضرورة، ومبحث حمل المطلق على المقيد إذا اتحد الموجِب والموجَب أو اختلفا.

وقد وقع لإمام الحرمين - رحمه الله - في أول كتاب البرهان اعتذارٌ عن إدخال ما ليس بقطعيٍّ في مسائل الأصول فقال: «فإن قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يُلْفَى إلاَّ في الأصول، وليست قواطع. قلنا: حظ الأصولي إبانة القواطع في وجوب العمل بها، ولكن لابد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط بالدليل».

وهو اعتذارٌ واهٍ؛ لأنَّا لم نرهم دوَّنوا في أصول الفقه أصولاً قواطعَ يمكن توقيف المخالف عند جريه على خلاف مقتضاها، كما فعلوا في أصول الدين،

بل لم نجد القواطعَ إلاَّ نادرةً مثل ذِكر الكليات الضرورية: حفظ الدين والنفس والعقل والنسب والمال والعرض، وما عدا ذلك فمعظم أصول الفقه مظنونة.

وقد استشعر الإمام أبو عبد الله المازري ذلك فقال عند شرحه قول إمام الحرمين في البرهان: «وأقسامها نص الكتاب، ونص السنة المتواتر، والإجماع: اختلفت عبارات الأصوليين في هذا، فمنهم من لا يقيد هذا التقييد ويذكر الكتاب والسنة والإجماع، فإذا قيل لهم: فالظواهر وأخبار الآحاد، يقولون: إنما أردنا بذلك ما تحقق اشتمال الكتاب عليه، ولم نتحقق اشتمال الكتاب على الصورة المعينة من صور العموم، وكذلك يقولون في أخبار الآحاد: لم نتحقق كونها سنة، ومنهم من لا يقيد لإزالة هذا اللبس، ومنهم من يقول: ما دَلَّ على الحكم ولو على وجه مظنون فهو دليل، فهذا لا يفتقر إلى التقييد».

ورأيتُ في شرح القرافي على المحصول في المسألة الثانية من مسائل اللفظ في الأمر والنهي أن الأبياري قال في شرح البرهان: «مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظن، ومدركها قطعي، ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى ذلك أنّ مَنْ كَثُرَ استقراؤه واطلاعه على أقضية الصحابة - رضوان الله عليهم - ومناظراتهم وفتاويهم وموارد النصوص الشَّرعية ومصادرها حصل له القطعُ بقواعد الأصول، ومن قصر عن ذلك لا يحصل له إلا الظن».

وهذا جواب باطل؛ لأننا بصدد الحكم على مسائل علم أصول الفقه لا على ما يحصل لبعض علماء الشَّريعة.

وفي شرح القرافي على المحصول في الفصل الثاني من المقدمات: أن «أبا الحسين البصري قال في شرح العمد لا يجوز التقليد في أصول الفقه، ولا يكون كل مجتهد فيه مصيبًا، بل المصيب واحد، والمخطئ في أصول الفقه ملوم بخلاف الفقه»، وعقَّبه القرافي بقوله: إن من أصول الفقه مسائل ضعيفة المدارك كالإجماع السكوتي ونحو ذلك، والمخالف فيها لم يخالف قاطعًا بل ظنًّا فلا ينبغي تأْثِيمُه، كما أنَّا في أصول الدين لا نؤثم من يقول العرض يبقي زمانين، وينفي الخلاء، ونحو ذلك من المسائل الَّتِي مقصودها ليس من قواعد الدين الأصلية، وإنَّما هي التَّتِمَّات في ذلك العلم.

وقد حاول أبو إسحاق الشاطبي في المقدمة الأولى من كتاب الموافقات الاستدلال على كون أصول الفقه قطعية فلم يأت بطائل.

وأنا أرى أنّ سبب اختلاف الأصوليين في تقييد الأدلة بالقواطع هو الحيرة بين ما أَلِفُوه من أدلة الأحكام، وما راموا أن يصلوا إليه من جعل أصول الفقه قطعية كأصول الدين السمعية؛ فهم قد أقدموا على جعلها قطعية، فلما دوَّنوها وجمعوها ألفَوْا القطعيَّ فيها نادرًا ندرةً كادت تذهب باعتباره في عداد مسائل علم الأصول، كيف وفي معظم أصول الفقه اختلاف بين علمائه؟! فنحن إذا أردنا أن

ندوِّن أصولاً قطعية للتفقه في الدين حق علينا أن نعمد إلى مسائلِ أصول الفقه المتعارَفة وأن نُعيد ذَوْبَها في بوتقة التدوين ونعيرها بمعيار النظر والنقد فننفيَ عنها الأجزاء الغريبة الَّتِي غلثت بها[١]، ونضعَ فيها أشرف معادن مدارك الفقه والنظر، ثمّ نعيد صوغ ذلك العلم ونسميه علم مقاصد الشَّريعة، ونترك علم أصول الفقه على حاله، تُسْتَمَدُّ منه طرقُ تركيب الأدلة الفقهية، ونعمد إلى ما هو من مسائل أصول الفقه منزوٍ تحت سُرَادِق مقصدنا هذا من تدوين مقاصد الشَّريعة، فنجعل منه مبادئ لهذا العلم الجليل: علم مقاصد الشَّريعة.

فينبغي أن نقول: أصول الفقه يجب أن تكون قطعية، أي من حق العلماء أن لا يدوِّنوا إلاَّ ما هو قطعي إمَّا بالضرورة، أو بالنظر القوي، وهذه المسألة لم تزل معترك الأنظار، ومحاولة الانفصال فيها ملأت دروس المحققين لها في أختام الحديث في شهر رمضان.

ولقد فاضت كلماتٌ مباركة من بعض أئمة الدين أمست قواعدَ قطعية للتفقه، إلاَّ أن تناثرَها وانغمارَها بوقوعها في أثناء الاستدلال على جزئيات، يسارع إليها، بإبعادها عن ذاكرة من قد ينتفع بها عند الحاجة إليها، وهذه مثل قولهم: «لا ضرر ولا ضرار»، وقول عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»، وقول مالك في الموطأ: «ودين الله يسر»، وقوله أيضًا في ما جاء في الخطبة: «وتفسير قول رسول الله: «لا يخطب أحدكم على خطبة أخيه»،

(١) غلثت بها: أي اختلطت بها.

أن يخطب الرجل المرأة فتركن إليه، ولم يعن بذلك إذا خطب الرجل المرأة فلم يوافقها أمره أن لا يخطبها أحد، فهذا باب فساد يدخل على الناس».

ولحِق بأولئك أفذاذٌ أحسب أن نفوسهم جاشت بمحاولة هذا الصنيع، مثل عز الدين أحمد بن إدريس القرافي المصري المالكي في كتابه الفروق؛ فلقد حاولاَ غيرَ مرةٍ تأسيسَ المقاصد الشرعية.

والرجلُ الفذُّ الَّذِي أفْرَد هذا الفنَّ بالتدوين هو أبو إسحاق إبراهيم بن موسى الشاطبي المالكي؛ إذ عُنِيَ بإبرازه في القسم الثاني من كتابه المسمَّى: عنوان التعريف بأصول التكليف في أصول الفقه، وعنون ذلك القسم بـ «كتاب المقاصد»، ولكنه تطوَّح في مسائله إلى تطويل وخلط، وغفل عن مهمات من المقاصد، بحيث لم يحصل منه الغرض المقصود، على أنه أفاد جدَّ الإفادة، فأنا أقتفي آثاره، ولا أهمل مهماته، ولكن لا أقصد نقله ولا اختصَاره.

وإني قصدتُ في هذا الكتاب خُصُوصَ البحث عن مقاصد الإسلام من التّشريع في قوانين المعاملات والآداب الَّتِي أرى أنها الجديرةُ بأن تُخَصَّ باسم الشريعة، والتي هي مَظْهَرُ ما راعاه الإسلام من تعاريف المصالح والمفاسد وترجيحاتها، مِمَّا هو مَظْهَرُ عظمة الشَّريعة الإسلامية بين بقية الشرائع والقوانين والسياسات الاجتماعية لحفظ نظام العالم وإصلاح المجتمع.

فَمُصْطَلَحِي إذا أَطْلَقْتُ لفظَ التّشريع أنّي أُريد به ما هو قانونٌ للأمة، ولا أريد به مُطْلَقَ الشيء المشروع، فالمندوب والمكروه ليسا بِمُرَادَيْنِ لي، كما أرى أن أحكام العبادات جديرةٌ بأن تُسَمَّى بالديانة، ولها أسرارٌ أخرى تتعلق بسياسة النفس، وإصلاح الفرد الَّذِي يلتئم منه المجتمع، لذلك قد اصطلحنا على تسميتها بنظام المجتمع الإسلامي، وقد خصصتُها بتأليف سَمَّيتُه «أصول نظام المجتمع في الإسلام».

وفي هذا التخصيص نُلاقِي بعضَ الضيق في الاستعانة بمباحث الأئمة المتقدمين؛ لنضوب المنابع النابعة من كلام أئمة الفقه وأصوله والجدل، إذ قد فرضوا جَمْهَرَةَ جدلهم واستدلالهم وتعليلهم خاصةً بمسائل العبادات وبعض مسائل الحلال والحرام في البيوع، وتلك الأبواب غيرُ مجديةٍ للباحث عن أسرار التّشريع في أحكام المعاملات، فإنها وإن صَلُحَت للأصولي في تمثيل قواعده، وللجدلي في تركيب مناظراته، وللفقيه في مقدمات الأبواب الأولى من تأليفه حين يظهر عليه نشاط الإقبال وقبل أن تعترضه السآمة والملال، فهي لا تصلح لصاحب فقه المعاملات، ولهذا تَجَشَّمْتُ إيجادَ أمثلةٍ من المعاملات ونحوها مما علق بذهني واعترضني في مطالعاتي، وقد أُضْطرُّ إلى الاستعانة بـمُثُلٍ من مسائل الديانة والعبادات؛ لما في تلك المُثُل من إيماءٍ إلى مقصد عام للشارع أو إلى أفهام أئمة الشَّريعة في مراده.

وقد قسمتُ هذا الكتاب ثلاثَةَ أقسام:

القسم الأول: في إثبات مقاصد الشريعة، واحتياج الفقيه إلى معرفتها، وطرق إثباتها ومراتبها.

القسم الثاني: في المقاصد العامة من التشريع.

القسم الثالث: في المقاصد الخاصة بأنواع المعاملات المُعَبَّرِ عنها بأبواب فقه المعاملات.

القسم الأول

إثبات أنَّ للشَّريعةِ مقاصد مِنَ التَّشريع

تمهيد

لا يمتري أحدٌ في أن كلَّ شريعة شُرعت للناس إنما ترمي أحكامُها إلى مقاصدَ مرادةٍ لـمُشَرِّعها الحكيم تعالى، إذ قد ثبت بالأدلة القطعية أن الله لا يفعل الأشياء عبثًا؛ دل على ذلك صُنْعُه في الخِلْقَة كما أنبأ عنه قولُه: ﴿وَمَا خَلَقْنَا ٱلسَّمَٰوَٰتِ وَٱلْأَرْضَ وَمَا بَيْنَهُمَا لَٰعِبِينَ. مَا خَلَقْنَٰهُمَآ إِلَّا بِٱلْحَقِّ وَلَٰكِنَّ أَكْثَرَهُمْ لَا يَعْلَمُونَ﴾ [الدخان/ ٣٨ - ٣٩]، وقوله: ﴿أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَٰكُمْ عَبَثًا وَأَنَّكُمْ إِلَيْنَا لَا تُرْجَعُونَ﴾ [المؤمنون/ ١١٥]، ومن أعظم ما اشتمل عليه خلقُ الإنسان قبولُه التمدُّن الَّذِي أَعْظَمُه وضعُ الشرائع له.

وما أرسلَ الله تعالى الرسلَ وأنزل الشرائعَ إلا لإقامة نظام البشر، كما قال تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِٱلْبَيِّنَٰتِ وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ﴾ [الحديد/ ٢٥]، وشريعةُ الإسلام هي أعظمُ الشرائع وأقومُها، كما دل عليه قوله تعالى: ﴿إِنَّ ٱلدِّينَ عِندَ ٱللَّهِ ٱلْإِسْلَٰمُ﴾ [آل عمران/ ١٩] بصيغة الحصر المستعمل في المبالغة، فإذا وجدنا أن الله قد وصف الكتب الْمُنزَلَة قبل القرآن بأوصافِ الهدى وسمَّاها دينًا في قوله: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا

تَغۡلُواْ فِي دِينِكُمۡ ﴾ [النساء/ ١٧١] يعني شريعة موسى، وقال: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحٗا وَٱلَّذِيٓ أَوۡحَيۡنَآ إِلَيۡكَ وَمَا وَصَّيۡنَا بِهِۦٓ إِبۡرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓۖ أَنۡ أَقِيمُواْ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُواْ فِيهِۚ ﴾ [الشورى/ ١٣]، وسمَّاها شرائع في قوله: ﴿لِكُلّٖ جَعَلۡنَا مِنكُمۡ شِرۡعَةٗ وَمِنۡهَاجٗاۚ وَلَوۡ شَآءَ ٱللَّهُ لَجَعَلَكُمۡ أُمَّةٗ وَٰحِدَةٗ ﴾ [المائدة/ ٤٨]، وعَلِمْنَا أنه وصف القرآن بأنه أفضلُها، أيقنَّا بأنّ القرآن هو أفضل الهدى وأعلاه، قال الله تعالى: ﴿إِنَّآ أَنزَلۡنَا ٱلتَّوۡرَىٰةَ فِيهَا هُدٗى وَنُورٞۚ ﴾ [المائدة/ ٤٤]، ثم قال: ﴿وَقَفَّيۡنَا عَلَىٰٓ ءَاثَٰرِهِم بِعِيسَى ٱبۡنِ مَرۡيَمَ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِۖ وَءَاتَيۡنَٰهُ ٱلۡإِنجِيلَ فِيهِ هُدٗى وَنُورٞ وَمُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلتَّوۡرَىٰةِ وَهُدٗى وَمَوۡعِظَةٗ لِّلۡمُتَّقِينَ ﴾ [المائدة/ ٤٦]، ثم قال: ﴿ وَأَنزَلۡنَآ إِلَيۡكَ ٱلۡكِتَٰبَ بِٱلۡحَقِّ مُصَدِّقٗا لِّمَا بَيۡنَ يَدَيۡهِ مِنَ ٱلۡكِتَٰبِ وَمُهَيۡمِنًا عَلَيۡهِۖ﴾ [المائدة/ ٤٨]، فوصفه[١] بوصفين: تصديق ما بين يديه من الكتاب، أعني تقريرَ ما جاء به التوراة والإنجيل من التّشريع الَّذِي لم ينسخه القرآن، وكونه مهيمِنًا على ما بين يديه من الكتاب، وذلك فيما نسخ من أحكام التوراة والإنجيل وفيما جاء به من أصول الشَّريعة الَّتِي خلا منها التوراة والإنجيل، فهو مُهَيْمِنٌ، أي شَاهِد وقيِّمٌ على الكتب السالفة، فالشرائع كلها - وبخاصة شريعة الإسلام - جاءت لِمَا فيه صلاحُ البشر في العاجل والآجل، أي في حاضر الأمور وعواقبها، وليس المراد بالآجل أمور الآخرة؛ لأن الشرائع لا تحدد للناس سيْرَهم في الآخرة، ولكن الآخرة جعلها الله جزاءً على الأحوال الَّتِي كانوا عليها في الدنيا، وإنَّمَا نريد أن من التكاليف الشَّرعية ما قد يبدو فيه حرجٌ وإضرارٌ للمكلَّفين

(١) أي القرآن.

وتفويتُ مصالحَ عليهم، مثل تحريم شرب الخمر وتحريم بيعها، ولكن المتدبر إذا تدبر في تلك التشريعات ظهرت له مصالِحُها في عواقب الأمور.

واستقراءُ أدلةٍ كثيرة من القرآن والسنة الصحيحة يوجبُ لنا اليقينَ بأن أحكام الشَّريعة الإسلامية مَنُوطَةٌ بِحِكَمٍ وعلل راجعة للصَلاح العام للمجتمع والأفراد كما سيأتي.

ومقصودُنا هنا إثباتُ أن للشريعة مقاصدَ في الجملة، ونترك تفصيلَها لمواضعها الآتية، وقد ذكر أبو إسحاق الشاطبي في مقدمة «كتاب المقاصد» من كتابه «عنوان التعريف» أدلةً الصالحُ منها قوله تعالى عقب آية الوضوء: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ عَلَيْكُم مِّنْ حَرَجٍ وَلَٰكِن يُرِيدُ لِيُطَهِّرَكُمْ﴾ [المائدة/ ٦]، وقوله تعالى: ﴿وَلَكُمْ فِي ٱلْقِصَاصِ حَيَوٰةٌ﴾ [البقرة/ ١٧٩]، ونزيد على ذلك أدلةً كثيرة، مثل قوله تعالى عقب الأمر باجتناب الخمر والميسر: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِي ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة/ ٩١]، وقوله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُوا۟﴾ [النساء/ ٣]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة/ ٢٠٥]، وستأتي أمثلةٌ في مبحث طرق إثبات المقاصد الشَّرعية الآتي، وفي قسم تفصيل مقاصد الشَّريعة من التشريع.



احتياجُ الفقيه إلى معرفة مقاصد الشَّريعة

إن تصرف المجتهدين بفقههم في الشَّريعة يقع على خمسة أنحاء:

النحو الأول: فهمُ أقوالها، واستفادة مدلولات تلك الأقوال، بحسب الاستعمال اللغوي، وبحسب النقل الشرعي بالقواعد اللفظية الَّتِي بها عملُ الاستدلال الفقهي، وقد تكفَّلَ بمعظمه علمُ أصول الفقه.

النحو الثاني: البحثُ عمَّا يعارض الأدلة الَّتِي لاحت للمجتهد، والتي استكمل إعْمَالَ نظره في استفادة مدلولاتها ليستيقن أن تلك الأدلة سالمةٌ مِمَّا يُبْطِل دلالتَها ويقضي عليها بالإلغاء والتنقيح[1]، فإذا استيقن أن الدليل سالمٌ عن المعارض أعمله، وإذا ألفى له معارضًا نظر في كيفية العمل بالدليلين معًا، أو رُجْحَان أحدِهما على الآخر.

(١) الإلغاء: النسخ أو الترجيح لأحد الدليلين أو ظهور فساد الاجتهاد، والتنقيح: التخصيص والتقييد (المؤلف).

النحو الثالث: قياسُ ما لم يرِدْ حكمُه في أقوال الشارع على حكم ما ورد حكمُه فيه، بعد أن تُعْرَفَ عِللُ التشريعات الثابتة بطريق من طرق مسالك العلة الـمُبَيَّنَة في أصول الفقه.

النحو الرابع: إعطاءُ حكم لفعلٍ أو حادثٍ حدث للناس لا يُعْرَفُ حكْمُه فيما لاح للمجتهدين من أدلة الشريعة، ولا له نظيرٌ يُقَاسُ عليه.

النحو الخامس: تلقِّي بعض أحكام الشَّريعة الثابتة عنده تلقِّي مَنْ لم يعرف عِلَلَ أحكامها ولا حكمةَ الشَّريعة في تشريعها، فهو يتهم نفسه بالقصور عن إدراك حكمة الشارع منها، ويستضعف علمه في جَنْبِ سَعَةِ الشريعة، فيسمِّي هذا النوع بالتعبدي.

فالفقيه بحاجة إلى معرفة مقاصد الشَّريعة في هذه الأنحاء كلها. أمَّا النحو الرابع فاحتياجه فيه ظاهر، وهو الكفيل بدوام أحكام الشَّريعة الإسلامية للعصور والأجيال الَّتِي أتت بعد عصر الشارع، والتي تأتي إلى انقضاء الدنيا، وفي هذا النحو أثبت مالك - رحمه الله - حجية المصالح المرسلة، وفيه أيضًا قال الأئمة بمراعاة الكليات الشَّرعية الضرورية، وألحقوا بها الحاجيةَ والتحسينية، وسمُّوا الجميعَ بالمناسب، وهو مقرَّرٌ في مسالك العلة من علم أصول الفقه. وفي هذا النحو هُرِعَ[1] أهلُ الرأي إلى إعمال الرأي والاستحسان، فقامت في وجوههم

(١) هُرِعَ الرجل: مشى أو عدا في اضطراب وسرعة.

ضجةُ علماء الأثر الَّذِين اطَّلعوا على أدلةٍ من الأثر والعمل فيها أحكامُ الأحوال والحوادث التي فاتت أهلَ الرأي معرفتُها، كما أنكر مالك على شريح قوله بعدم صحة الحَبْس، وقامت أيضًا ضجةُ العلماء الجامعين بين الأثر والنظر فيما أَلْفَوْه من أقوال أهل الرأي مخالفًا لِمَا دل عليه استقراءُ مقاصد الشريعة، كما أنكر مالك على القائلين من السلف بخيار المجلس في البيع، فقال في الموطأ: «وليس لهذا عندنا حدٌّ محدود، ولا أمر معمول به». وفسره أصحابه بأنه أراد أن المجلس لا ينضبط، وأنه ينافي مقصد الشَّريعة من انعقاد العقود.

وأمَّا الأنحاء الثلاثة الأولى فاحتياجه في النحو الأول منها إلى ذلك احتياجٌ مَّا ليجزم بكون اللفظ منقولاً شرعًا مثلاً.

واحتياجُه إليه في النحو الثاني أشدّ؛ لأن باعث اهتدائه إلى البحث عن المعارض ثم إلى التنقيب على ذلك المعارض في مظانه، يَقْوَى ويَضعُف بمقدار ما ينقدح في نفسه - وقتَ النظر في الدليل الَّذِي بين يديه - من أن ذلك الدَّليل غيرُ مناسبٍ لأن يكون مقصودًا للشارع على علاته، فبمقدار تشكُّكِه في أن يكون ذلك الدليل كافيًا لإثبات حكم الشرع فيما هو بصدده، يشتد تنقيبُه على المعارض، وبمقدار ذلك التشكك يحصل له الاقتناع بانتهاء بحثه عن المعارض عند عدم العثور عليه، مثاله ما في الصحيح: أن عبد الله بن عمر لما بلغه قولُ عائشة أن رسول الله ﷺ قال لها: «ألم ترَيْ قومك حين بنوا الكعبة قَصُرت بهم النفقةُ فاقتصروا عن قواعد إبراهيم فلم يدخلوا الجِدْرَ في البيت وهو

من البيت»، فقال ابن عمر: «لئن كانت عائشة سمعت هذا من رسول الله ما أرى رسولَ الله ترك استلام الركنين اللذين يليان الحجر إلاَّ أن البيت لم يتم على قواعد إبراهيم». فعلمنا من كلامه أنه كان يرى الدليل الَّذِي بلغه من فعل النبي ﷺ - وهو ترك استلام الركنين - حالاًّ محلَّ الحيرة من نفسه، وكان ينقدح في نفسه أن لدلالة ذلك الدليل موجبًا لم يعلمه، فلمَّا سمع حديث عائشة أيقن أنه الموجب وانثلج لذلك صدره.

وأيضًا يكون الاقتناع عند وجود المعارض سريعًا أو بطيئًا بمقدار قوة الشكِّ في أن يكون ذلك المعارضُ مناسبًا للمقصد الشرعي أو غير مناسب، ألا ترى أن عمر بن الخطاب، لَمَّا استأذن عليه أبو موسى الأشعري ثلاثًا فلم يجبه، فرجع أبو موسى فبعث عمر وراءه، فلما حضر عتب عليه انصرافَه، فذكر أبو موسى أنه سمع من رسول الله ﷺ، أنه إذا لم يؤذن للمستأذن بعد ثلاث ينصرف، فطالبه عمر بالبينة على ذلك وضايقه حتى جعل أبو موسى يسأل في مجلس الأنصار عمَّن يشهد له بعلمٍ بذلك من رسول الله ﷺ فقال له مشيخة الأنصار: «لا يشهد لك إلاَّ أصغرُنا وهو أبو سعيد الخدري». فلمَّا شهد بذلك عند عمر اقتنع عمر وعلم أن كثيرًا من الأنصار يعلم ذلك؛ لأنه كان في شكٍّ قويٍّ أن يكون معارض أصل الاستئذان بأن يقيد بثلاث ويرجع بعد الثلاث؛ لأن في ذلك بيانًا للإجمال الَّذِي في قول الله تعالى: ﴿فَلَا تَدْخُلُوهَا حَتَّىٰ يُؤْذَنَ لَكُمْ﴾ [النور/ ٢٨].

وبعكس ذلك نجده لَمَّا تردَّد في أخذ الجزية من المجوس فقال له عبد الرحمن ابن عوف: سمعت رسول الله يقول: «سُنُّوا بهم سنةَ أهل الكتاب»، قَبِلَهُ ولم يطلب شهادةً على ذلك؛ لضعف شكِّه في المعارض، بخلاف حاله في قضية استئذان أبي موسى.

وأما احتياجُه إليه في النحو الثالث؛ فلأن القياس يعتمد إثباتَ العلل، وإثباتُ العلل قد يحتاج إلى معرفة مقاصد الشَّريعة كما في المناسبة(١)، أي تخريج المناط(٢)، وكما في تنقيح المناط(٣) وإلغاء الفارق(٤). ألا ترى أنهم لَمَّا اشترطوا أن العلة تكون ضابطًا لحكمة، كانوا قد أحالونا على استقراء وجوه الحكم الشَّرعية الَّتِي هي من المقاصد.

وبعد هذا، فالفقيهُ محتاجٌ إلى معرفة مقاصد الشَّريعة في قبول الآثار من السنة، وفي الاعتبار بأقوال الصحابة والسَّلف من الفقهاء، وفي تصاريف الاستدلال، وقد أبى عمر قبولَ خبر فاطمة بنت قيس في نفقة المعتدة، وأبت

---

(١) المناسبة معنى في عمل من أعمال الناس يقتضي وجوبَ ذلك العمل أو تحريمَه أو الإذنَ فيه شرعًا. وذلك المعنى وصفٌ ظاهر منضبط يحكم العقل بأن ترتب الحكم الشرعي عليه مناسب لمقصد الشرع من الحكم. ومقصد الشرع حصولُ مصلحة أو دفعُ مفسدة.

(٢) تخريج المناط: استخراج المجتهد للوصف المناسب.

(٣) تنقيح المناط: هو إلغاء بعض الأوصاف أو الأحوال الَّتِي يشتمل عليها الفعل عن أن يكون علَّة للحكم، وجعل مناط الحكم ما عدا ذلك الملغَى.

(٤) إلغاء الفارق: طريق من طرق تنقيح المناط.

عائشةُ قبولَ خبر ابن عمر في أن الميت يُعذَّب ببكاء أهله، وقرأت قوله تعالى: ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الأنعام/ ١٦٤].

وأمَّا احتياجُه إليه في النحو الخامس؛ فلأنه بمقدار ما يستحصل من مقاصد الشَّريعة ويستكثر مِمَّا حصل في علمه منها، يقلُّ بين يديه ذلك النحوُ الخامس الَّذِي هو مظهرُ حيرة.

وليس كلُّ مكلَّف بحاجة إلى معرفة مقاصد الشَّريعة؛ لأن معرفة مقاصد الشَّريعة نوعٌ دقيق من أنواع العلم، فحقُّ العامِّي أن يتلقَّى الشَّريعة بدون معرفة المقصد؛ لأنه لا يحسن ضبطه ولا تنزيله، ثم يُتَوَسَّعُ للناس في تعريفهم المقاصد بمقدار ازدياد حظهم من العلوم الشَّرعية؛ لئلا يضعوا ما يُلقّنون من المقاصد في غير مواضعه، فيعود بعكس المراد، وحقُّ العالِم فَهمُ المقاصد، والعلماءُ - كما قلنا - في ذلك متفاوتون على قدر القرائح والفهوم.

طرُق إثباتِ المقاصِدِ الشَّرعية

أحسَبُك قد وثِقْتَ مِمَّا قرَّرْتُهُ لك آنفًا بأن للشريعة مقاصد من التّشريع بأدلة حصّلَ لك العلمُ بها تحقُّقَ الغرض على وجه الإجمال، فتطلَّعْتَ الآن إلى معرفة الطرق الَّتِي نستطيع أن نبلغ بها إلى إثبات أعيان المقاصد الشَّرعية في مختلف التشريعات، وكيف نصل إلى الاستدلال على تعيين مقصدٍ ما من تلك المقاصد، استدلالاً يجعله بعد استنباطه محلَّ وِفاقٍ بين المتفقهين، سواء في ذلك مَن استنبطه وَمَنْ بلغه، فيكونُ ذلك بابًا لحصول الوفاق في مدارِك المجتهدين أو التوفيق بين المختلفين من المقلدين.

فاعلم أننا لسنا بسبيل أن نستدل على إثبات المقاصد الشَّرعية المتنوعة بالأدلة المتعارَفَة الَّتِي ألِفْنا الخوضَ فيها في علم أصول الفقه وفي مسائل أدلة الفقه وفي مسائل الخلاف؛ لأن وجود القطع والظنّ القريب منه بين تلك الأدلة مفقود أو نادر؛ لأن تلك الأدلة إن كانت من القرآن - وهو متواتر اللفظ - فمعظم أدلته ظواهر، وفي القرآن أدلةٌ على مقاصد الشريعة قريبة من النصوص سنذكرها في

تقسيمها الآتي، وإن كانت الأدلة من السنة فهي كلها أخبار آحاد، وهي لا تفيد القطع ولا الظنّ القريب منه.

ولذلك قد كان القرآن بين يدي جميع المجتهدين، فلم يتفقوا على الأحكام الَّتِي استنبطوها منه، ولو مع ظهور بعضها دون الآخر، فقد قال الله تعالى: ﴿يَعْفُونَ أَوْ يَعْفُوَا الَّذِى بِيَدِهِۦ عُقْدَةُ النِّكَاحِ﴾ [البقرة/ ٢٣٧]، قال مالك في الموطّأ: «هو الأب في ابنته البكر، والسيد في أَمَته»، أي لأنهما اللذان يعقدان نكاح ولاياهما، وقال الشافعي: «هو الزوج، وجعل معنى كون عقدة النكاح بيده أن بيده حلها بالطلاق».

فعلينا أن نرسم طرائقَ الاستدلال على مقاصد الشَّريعة بما بلغنا إليه بالتأمل وبالرجوع إلى كلام أساطين العلماء، ويجب أن يكون الرائدُ الأعظم للفقيه في هذا المسلك الإنصافَ ونبذَ التعصب لبادئ الرأي، أو لسابقِ الاجتهاد، أو لقول إمامٍ أو أستاذ، فلا يكون حالُ الفقيه في هذا العلم كحال صاحب ابن عرفة الَّذِي قال في حقِّ ابن عرفة: «ما خالفته في حياته فلا أخالفه بعد وفاته»، بحيث إذا انتظم الدليلُ على إثبات مقصد شرعي وجب على المتجادلين فيه أن يستقبلوا قِبلة الإنصاف، وينبذوا الاحتمالات الضعاف.

الطريق الأول: وهو أعظمها، استقراء الشَّريعة في تصرفاتها، وهو على نوعين: النوع الأول: أعظمهما استقراءُ الأحكام المعروفةِ عللُها، الآئل إلى استقراء

تلك العلل المثبتة بطرق مسالك العلة. فإن باستقراء العلل حصولَ العلم بمقاصد الشَّريعة بسهولة؛ لأننا إذا استقرينا عللاً كثيرة متماثلةً في كونِها ضابطًا لحكمة متحدة، أمكن أن نستخلص منها حكمةً واحدة فنجزم بأنها مقصد شرعي، كما يُسْتَنْتَجُ من استقراء الجزئيات تحصيلُ مفهومٍ كُلِّيٍّ حسب قواعد المنطق.

مثالُه: أننا إذا علمنا علةَ النهي عن الـمُـزَابَنَةِ الثابتَةِ بمسلك الإيماء في قول رسول الله ﷺ في الحديث الصحيح لمن سأله عن بيع التمر بالرطب: «أيَنْقص الرُّطبُ إذا جف؟، قال: نعم، قال: فلا إذن»، فحصل لنا أن علةَ تحريم المزابنة هي الجهلُ بمقدار أحدِ العَوَضَيْن وهو الرطب منهما المَبيعُ باليابس. وإذا علمنا النهي عن بيع الجزاف بالمكيل، وعلمنا أن علَّتَه جهلُ أحد العوضين بطريق استنباط العلة، وإذا علمنا إباحة القيام بالغَبن وعلمنا أن علته نفي الخديعة بين الأمة بنص قول الرسول عليه السلام للرجل الَّذِي قال له إني أُخدَع في البيوع: «إذا بايعت فقل لا خلابة»؛ إذا علمنا هذه العلَلَ كلَّها استخلصنا منها مقصدًا واحدًا وهو إبطال الغرر في المعاوضات، فلم يبق خلافٌ في أن كل تعاوض اشتمل على خطر أو غرر في ثمن أو مثمن أو أجل فهو تعاوض باطل.

ومثال آخر: وهو أننا نعلم النهيَ عن أن يخطب المسلم على خِطْبة مسلم آخر، والنهيَ عن أن يَسُوم على سومه، ونعلم أن علة النهي ما في هذه المنهيات من الوحشة الَّتِي تنشأ عن السعي في الحرمان من منفعة مبتغاة، فنستخلص من ذلك مقصدًا هو دوام الأخوة بين المسلمين، فنستخدم ذلك المقصد لإثبات

الجزم بانتفاء حرمة الخطبة بعد الخطبة والسوم بعد السوم، إذا كان الخاطبُ الأول والسائمُ الأول قد أعرضَا عمَّا رغبا فيه.

النوع الثاني: استقراءُ أدلة أحكام اشتركت في علة بحيث يحصل لنا اليقين بأن تلك العلة مقصدٌ مرادٌ للشارع.

مثاله: النهيُ عن بيع الطعام قبل قبضِه، عِلَّتُه طلب رواج الطعام في الأسواق، والنهي عن بيع الطعام بالطعام نسيئةً إذا حُمِل على إطلاقه عند الجمهور عِلَّتُه أن لا يبقى الطعامُ في الذمة فيفوت رواجه، والنهيُ عن الاحتكار في الطعام لحديث مسلم عن معمر مرفوعًا: «من احتكر طعامًا فهو خاطئ»[(١)]، عِلَّتُه إقلالُ الطعام من الأسواق، فبهذا الاستقراء يحصل العلمُ بأن رواجَ الطعام وتيسيرَ تناولِهِ مقصدٌ من مقاصد الشريعة، فنعمد إلى هذا المقصد فنجعله أصْلاً ونقول: إن الرواج إنَّما يكون بصورٍ من المعاوضات، والإقلالُ إنَّما يكون بصور أخرى من المعاوضات، إذ الناس لا يتركون التبايع، فما عدا هذه الأصناف من المعاوضات لا يُخْشَى عدم رواج الطعام، ولذلك قلنا تجوز الشركةُ والتوليةُ والإقالةُ في الطعام قبل قبضه، ومن هذا القبيل كثرةُ الأمر بعتق الرقاب الَّذِي دلَّنا على أن من مقاصد الشَّريعة حصولَ الحرية.

---

(١) خاطئ: آثم.

الطريق الثاني: أدلة القرآن الواضحةُ الدَّلالة الَّتِي يضعف احتمال أن يكون المرادُ منها غيرَ ما هو ظاهرها بحسب الاستعمال العربي، بحيث لا يَشُكُّ في المراد منها إلاَّ من شاء أن يُدْخِل على نفسه شكًّا لا يُعتد به، ألا ترى أَنَّا نجزم بأن معنى ﴿كُتِبَ عَلَيْكُمُ ٱلصِّيَامُ﴾ [البقرة/ ١٨٣]، أن الله أوجبه، ولو قال أحد إن ظاهر هذا اللفظ أن الصيام مكتوب في الورق لجاء خطأً من القول، فالقرآنُ لكونه متواترَ اللفظ قطعيَّه يحصل اليقينُ بنسبة ما يحتوي عليه إلى الشارع تعالى، ولكنه لكونه ظنِّيَّ الدلالة يحتاج إلى دلالة واضحةٍ يَضعُفُ احتمال تطرق معنى ثانٍ إليها، فإذا انضمَّ إلى قطعية المتن قوةُ ظن الدلالة تَسنَّى لنا أخذُ مقصدٍ شرعيٍّ منه يرفع الخلافَ عند الجدل في الفقه، مثل ما يؤخذ من قوله تعالى: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة/ ٢٠٥]، وقوله ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ لَا تَأْكُلُوٓا۟ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَـٰطِلِ﴾ [النساء/ ٢٩]، وقوله ﴿وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِزْرَ أُخْرَىٰ﴾ [الزمر/ ٧]، وقوله: ﴿إِنَّمَا يُرِيدُ ٱلشَّيْطَـٰنُ أَن يُوقِعَ بَيْنَكُمُ ٱلْعَدَٰوَةَ وَٱلْبَغْضَآءَ فِى ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ﴾ [المائدة/ ٩١]، وقوله ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة/ ١٨٥]، وقوله: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج/ ٧٨]، ففي كل آية من هذه الآيات تصريحٌ بمقصد شرعي أو تنبيهٌ على مقصد.

الطريق الثالث: السنة المتواترة، وهذا الطريق لا يوجد له مثال إلاَّ في حالين:

الحال الأول: المتواتر المعنوي الحاصل من مشاهدة عموم الصحابة عملاً من النبي ﷺ فيحصل لهم علمٌ بتشريعٍ في ذلك يستوي فيه جميع المشاهدين، وإلى هذا الحال يرجع قسمُ المعلوم من الدين بالضرورة، وقسم العمل الشرعي القريب من المعلوم ضرورةً، مثل مشروعية الصدقة الجارية المعبَّر عن بعضها بالحَبْس، وهذا العمل هو الَّذِي عناه مالك حين بلغه أن شُريحًا يقول بعدم انعقاد الحبس، ويقول بأن لا حبس عن فرائض الله، فقال مالك: «رحم الله شريحًا، تكلَّم ببلاده، ولم يَرِدِ المدينةَ فيرى آثار الأكابر من أزواج النبي ﷺ وأصحابه والتابعين بعدهم، وما حبسوا من أموالهم، وهذه صدقات رسول الله سبع حوائط، وينبغي للمرء أن لا يتكلم إلاَّ فيما أحاط به خُبرًا»، وأمثلة هذا العلم في العبادات كثيرة، ككون خطبة العيدين بعد الصلاة.

الحال الثاني: تواترٌ عملي يحصلُ لآحاد الصحابة من تكرُّرِ مشاهدة أعمال رسول الله ﷺ بحيث يُستخلص من مجموعها مقصدٌ شرعيٌّ، ففي صحيح البخاري عن الأزرق بن قيس قال: «كنا على شاطئ نهر بالأهواز قد نضب عنه الماء، فجاء أبو برزة الأسلمي على فرس، فقام يُصلِّي، وخلَّى فرسَه، فانطلقت الفرس، فترك صلاته وتبعها حتى أدركها فأخذها، ثم جاء فقضى صلاته، وفينا رجل له رأيٌ فأقبل يقول: «انظروا إلى هذا الشيخ ترك صلاته من أجل فرس، فأقبل فقال: «ما عَنَّفني أحدٌ منذ فارقتُ رسول الله ﷺ»، وقال: «إن منزلي متراخٍ

فلو صليت وتركت الفرس لم آت أهلي إلى الليل»، وذكر أنه صحب رسول الله ﷺ فرأى من تيسيره.

فمشاهدتُه أفعالَ رسول الله ﷺ المتعددة استخلص منها أن من مقاصد الشَّريعة التيسير، فرأى أن قطع الصلاة من أجل إدراك فرسه ثم العود إلى استئناف صلاته أَوْلَى من استمراره على صلاته مع تجشم مشقة الرجوع إلى أهله راجلاً[١]. فهذا المقصد بالنسبة إلى أبي برزة مظنونٌ ظنًّا قريبًا من القطع، ولكنه بالنسبة إلى غيره الَّذِين يُرْوَى لهم خَبَرُه مقصد محتمل؛ لأنه يُتَلَقَّى منه على وجه التقليد وحسن الظن به.

ولقد جاء الشاطبي في آخر «كتاب المقاصد» من تأليفه الموافقات بكلام أرى من المهم إثباته هنا باختصار، قال: «بماذا يعرف ما هو مقصود للشارع مما ليس مقصودًا له؟ والواجب أن النظر بحسب التقسيم العقلي ثلاثة أقسام:

أحدها: أن يقال: إن مقصد الشارع غائب عنَّا حتى يأتيَنَا النصُّ الَّذِي يُعرِّفنا به، وحاصل هذا الوجه: الحمْلُ على الظاهر مطلقًا، وهو رأي الظاهرية الَّذِين يحصرون مظانَّ العلم بمقاصد الشارع في الظواهر والنصوص.

الثاني: دعوى أن مقصد الشارع ليس في هذه الظواهر ولا ما يفهم منها، وإنما المقصد أمرٌ آخر وراءه، ويطَّرِدُ ذلك في جميع الشَّريعة حتى لا يبقى في ظاهرها

(١) راجلاً: ماشيًا على قدميه.

مُتَمَسَّكٌ تُعْرَف منه مقاصدُ الشارع، وهذا رأي كلِّ قاصدٍ لإبطال الشريعة، وهم الباطنية.

الثالث: أن يقال باعتبار الأمرين جميعًا، على وجه لا يُخِلُّ فيه المعنى بالنص ولا العكس، لتجري الشَّريعةُ على نظامٍ واحدٍ لا اختلاف فيه ولا تناقض، وهذا الَّذِي أَمَّهُ أكثرُ العلماء، فنقول: إن مقصدَ الشارعِ يُعَرفُ من جهات:

إحداها: مجردُ الأمرِ والنهيِ الابتدائي التصريحي، فإنَّ الأمر كان أمرًا؛ لاقتضائه الفعل، فوقوعُ الفعل عنده مقصودٌ للشارع، وكذلك النهي في اقتضاء الكف.

الثانية: اعتبار علل الأمر والنهي، كالنكاح لمصلحة التناسل، والبيع لمصلحة الانتفاع بالمبيع.

والثالثة: أن للشارع في شرع الأحكام مقاصدَ أصلية ومقاصدَ تابعة، فمنها منصوصٌ عليه، ومنها مشارٌ إليه، ومنها ما استُقْرِئ من المنصوص، فاستدللنا بذلك على أن كل ما لم ينص عليه ممَّا ذلك شأنهُ هو مقصود للشارع».



طريقة السّلف في رجوعهم إلى مقاصد الشَّريعة وتمحيص ما يصلح لأن يكون مقصودًا لها

وهذا المبحث يتنزل منزلةَ طريقٍ من طرق إثبات المقاصد الشَّرعية، ولكني لم أُعِدُّه في عِدادها من حيث إني لم أجد حجة في كل قول من أقوال السلف، إذ بعضُها غير مُصرِّحٍ صاحبُه بأنه راعى في كلامه المقصد، وبعضُها فيه التصريح أو ما يقاربه، ولكنه لا يُعَدُّ بمفرده حجةً؛ لأن قُصاراه أنه رأيٌ من صاحبه في فهم مقصد الشريعة.

ولكن مناط الحجة لنا بأقوالهم أنها دالةٌ على أن مقاصدَ الشَّريعةِ على الجملة واجبةُ الاعتبار، وأن أقوالهم أيضًا لمَّا تكاثرت قد أنبأتنا بأنهم كانوا يتقصَّوْن بالاستقراء مقاصدَ الشَّريعة من التشريع، ولقد أحببتُ أن أُمثِّل في هذا المبحث بأمثلة كثيرة يتجلَّى بها للناظر مقدارُ اعتبار سلف العلماء لهذا الغرض المهم، وفيه ما يعرِّفُك بأن أكثرَ المجتهدين إصابةً وأكثرَ صوابِ المجتهد الواحد في اجتهاداته، يكونان على مقياس غَوْصِه في تَطَلُّبِ مقاصد الشريعة، وسنشرح ذلك في أبواب القسم الأول.

المثال الأول: روى جابر بن عبد الله وأبو هريرة ورافع بن خديج ﷺ أن رسول الله ﷺ قال: «من كانت له أرضٌ فَلْيَزْرَعْها أو لِيَمْنَحْها أخاه، فإن أبَى فَلْيُمْسِكْ أرضه»، فبلغ هذا الحديثُ عبد الله بن عمر فذهب إلى رافع بن خديج فقال: «قد علمتَ أنا كنا نُكري مزارِعَنا على عهد رسول الله ﷺ بما على الأرْبِعاء وشيء من التبن»[١]. قال نافع: وكان ابن عمر يُكْرِي مزارعه على عهد رسول الله وأبي بكر وعمر وعثمان وصدرًا من خلافة معاوية، ثم خَشِي عبدُ الله أن يكون النبي ﷺ قد أحدث في ذلك شيئًا لم يكن يعلمه فترك كراء الأرض. وقال طاووس عن ابن عباس: إن النبي ﷺ لم ينه عنه ولكنه قال: «إن يمنح أحدُكم أخاه خيرٌ من أن يأخذ شيئًا معلومًا». فحمله على أمر الترغيب والكمال، وبذلك أخذ البخاريُ فقال في صحيحه: «باب ما كان أصحاب النبي ﷺ يواسي بعضهم بعضًا»، وأخرج حديث رافع بن خديج عن عمه ظهير بن رافع: «لقد نهانا رسول الله عن أمر كان بنا رافقًا». قلت: ما قال رسول الله فهو حق، قال: دعاني رسول الله فقال: «ما تصنعون بمحاقلكم؟» قلت: نؤاجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير، قال: «لا تفعلوا، ازرَعُوها أو أَزْرِعُوها أو أمسكوها»، قال رافع: قلتُ سمعًا وطاعة. فأشار البخاري في ترجمة الباب الَّتِي هي دأبه وفقهه إلى أن ذلك من قبيل المواساة، والمواساةُ لا تجِبُ ولا يُقْضَى بها.

(١) الأَرْبِعاء: جمع ربيع وهو النهر الصغير. والمراد هنا أنهم يكرون الأرض بحظ من ماء النهر المملوك.

وفسَّر مالك بن أنس في الموطأ النهي عن المحاقلة بأنها كِراء الأرض بالحنطة، واشتراء الزرع بالحنطة. وقال ابن شهاب: «سألتُ سعيدَ بن المسيب عن استكراء الأرض بالذهب والوَرِق، فقال: لا بأس بذلك». وقال البخاري قال اللَّيث بن سعد: «أرى أن ما نُهِيَ عنه من كِراء الأرض ما لو نَظرَ فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يجيزوه لِمَا فيه من المخاطرة». فجعل مَحْمَل النهيِ ما كان منها آيِلاً إلى بيعٍ ممنوع جمعًا بين الأدلة، وفي باب «مَن شهد بدرا» من مغازي صحيح البخاري: عن الزهري عن سالم عن رافع بن خديج «أن رسول الله نهى عن كِراء المزَارع». قال الزهري: قلت لسالم: أتُكْرِيَها أنتَ؟ قال: نعم، إنَّ رافعًا أكثر على نفسه.

ويظهر أن رافع بن خديج لَمَّا أكثر الصحابةُ من مخالفته تأوَّل روايته، ففي «كتاب الحرث والمزارعة» من صحيح البخاري عن رافع بن خديج، قال: «كنا أكثر أهل المدينة مُزْدَرَعًا، فكنا نُكْرِي الأرض بالناحية منها مسمًّى لسيد الأرض، قال فمِمَّا يُصاب ذلك وتَسْلَم الأرضُ ومِمَّا يصاب الأرضُ ويسلم ذلك فنُهِينَا، وأما الذهب والوَرِق فلم يكن يومئذ»، فجعل مَحْمَل النهي ما في عقود قومه من المخاطرة.

المثال الثاني: أخرج البخاري في «باب وفد اليمن» أن خباب بن الأرت جاء إلى عبد الله بن مسعود وفي إصبعه خاتم من ذهب، فقال له ابن مسعود: «أما آن لهذا الخاتم أن يُنزع؟ فقال له خباب: أمَّا إنك لن تراه عليَّ بعد اليوم فنزعه». قال العلماء كان خباب يرى نهي رسول الله ﷺ عن لبس خاتم الذهب نهيَ تنزيهٍ

لا نهيَ تحريم، ولذلك كان ابن مسعود يحاوره في نزعه ويستبطئ ترَيُّثَ خباب عن نزعه إلى أن رضِيَ خبابٌ بنزعه إرضاءً لصاحبه، ولم يكن إنكارُ ابن مسعود عليه بلهجة تغيير المنكر.

المثال الثالث: أخرج مالك في الموطأ حديث «البيعان بالخيار ما لم يفترقا»، ثم عقبه بقوله: «وليس لهذا عندنا حدٌّ محدود، ولا أمرٌ معمول به»؛ أي في تقدير مدة عدم تفرقهما، ولم يقل به مالك في مذهبه، وعللوا ذلك بمنافاته لمقصد الشارع من بتِّ العقود، فمحمل الافتراق عنده أنه الافتراق بالقول وهو صدور صيغة البيع.

المثال الرابع: ذكر أبو إسحاق الشاطبي في المسألة الثانية من «كتاب الأدلة» عن ابن العربي قال: «إذا جاء خبرُ الواحد معارضًا لقاعدة من قواعد الشرع هل يجوز العمل به؟ قال أبو حنيفة: لا يجوز العمل به، وقال الشافعي: يُعمل به، ومشهورُ قولِ مالكٍ الَّذِي عليه المعوَّل أن الحديث إن عضدته قاعدةٌ أخرى عَمل به وإن كان وحده تركه، وقد ردَّ مالك حديثَ المصرَّاة لَمَّا رآه مخالفًا للأصول؛ لأن مُتْلِفَ الشيء إنما يغرم مثلَه أو قيمتَه، وأمَّا غَرْمُ جنسٍ آخر من الطعام أو العروض فلا»[1].

المثال الخامس: أخرج مالك في الموطأ في تخمير المُحْرِم وجهَه: أن عبد الله بن عمر كفَّن ابنَه واقد بن عبد الله وخمَّر رأسَه ووجهه وقال: «لولا أنا حُرم لطيبناه»، قال مالك: «وإنما يعمل الرجل ما دام حيًّا، فإذا مات فقد انقضى

(١) والمصراة من الإبل والبقر والغنم هي: الَّتِي صُرِّيَ لبنُها وحُقِن وجمع فلم يُحْلب أيامًا، وأصل التصرية حبْسُ الماء.

العمل»، أشار إلى أن المُحرِم إذا مات يُطَيّب إن كان معه من الناس غيرُ مُحْرِمٍ يجوز له مسُّ الطيب، وأشار إلى تأويل الحديث المروي في صحيح البخاري في المُحرِم الَّذِي وقَصَتْهُ[١] ناقتُه أن رسول الله ﷺ قال: «لا تَمسُّوهُ بطيب»، والظاهر أن الراوي اشتبه عليه قوله «لا تَمسُّوه بطيب» بأنه لأجل الميت، وإنما هو لأجل الأحياء الَّذِين معه أو هي خصوصية، وعلّةُ الرّدِّ أن ذلك مخالف لقواعد الشريعة، وليس لورود خبرٍ آخر يُعارضه، إذ لم يُرْوَ غيرُ ذلك.

المثال السادس: أخرج مالك في الموطأ أن أبا حذيفة كان تبنّى سالمًا، وكان يرى أنه ابنه، فلما نزل قوله تعالى: ﴿ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ﴾ [الأحزاب/ ٥]، جاءت سهلةُ بنت سهيل زوجُ أبي حذيفة إلى رسول الله ﷺ فقالت: «كنا نرى سالمًا ولدًا، وكان يدخل عليّ وأنا فُضُل، وليس لنا إلاَّ بيتٌ واحد، فماذا ترى في شأنه؟، فقال لها رسول الله ﷺ: أرضعيه خمس رضعات فيحَرُمْ بلبنها». فكانت تراه ابنًا من الرضاعة، فأخذتْ بذلك عائشةُ فيمن كانت تحب أن يدخل عليها من الرجال، فتأمر أختَها أن ترضعه، وأبى سائرُ أزواج رسول الله ﷺ أن يَدخل عليهنّ بتلك الرضاعة أحدٌ، وقلن: «ما نرى الَّذِي أمر رسولُ الله سهلة إلاَّ رخصةً منه في رضاعة سالم وحده، واللهِ لا يدخل علينا بهذه الرضاعة أحد»، قال مالك بعد ذلك: «وكان عمر بن الخطاب وعبد الله بن مسعود لا يريان الرضاعة إلاَّ في الصغر في الحولين».

---

(١) وقصَتْه: كسرته ودقت عنقه.



أدلّة الشَّريعة اللّفظية لا تستغْني عن معرفة المقاصد الشّرعية

إن الكلام لم يكن في لغة من لغات البشر، ولا كان نوعٌ من أنواعه وأساليبه في اللّغة الواحدة، بالذي يكفي في الدلالة على مُرَادِ اللافظ دلالةً لا تحتمل شكًّا في مقصده من لفظه، أعني الدلالةَ المعبَّر عنها بالنص الَّذِي يفيد معنى لا يحتمل غيره، ولكن تتفاوت دلالةُ ألفاظ اللّغات ودلالةُ أنواع كلام اللّغة الواحدة تفاوتًا في تطرُّقِ الاحتمال إلى المراد بذلك الكلام، فبعضُ أنواع الكلام يتطرق إليه احتمالٌ أكثرَ مِمَّا يتطرق إلى بعض آخر، وبعضُ المتكلمين أقدرُ على نصْبِ العلامات في كلامه على مراده منه من بعض آخر، ومن هنا وُصِف بعضُ المتكلمين بالفصاحة والبلاغة.

على أن حظَّ السامعين للكلام في مقدار الاستفادة منه متفاوتٌ أيضًا بحَسْبِ تفاوت أذهانهم وممارستهم لأساليب لغة ذلك الكلام، ولأساليب صِنْفِ المتكلم بذلك الكلام.

وبذلك لم يستغن المتكلمون والسامعون عن أن تحفَّ بالكلام ملامحُ من سياق الكلام، ومقام الخطاب، ومبيِّناتٌ من البساط؛ لتتظافر تلك الأشياءُ الحافَّةُ بالكلام على إزالة احتمالاتٍ كانت تَعرِضُ للسامع في مراد المتكلم من كلامه، ولذلك تجدُ الكلامَ الَّذِي شافه به المتكلمُ سامِعيه أوضحَ دلالةً على مراده من الكلام الَّذِيَ بلَّغه عنه مُبَلِّغ، وتجدُ الكلامَ المكتوب أكثرَ احتمالاتٍ من الكلام المَبلَّغ بلفظه، بَلْهَ المشافَهِ به؛ لفَقْدِه دلالةَ السياق وملامحَ المتكلم والمُبلِّغ، وإن كان هو أضبط من جهةِ انتفاء التحريف والسهو والتصرف في التعبير عن المعنى عند سوء الفهم.

ومن هنا يُقصِّر بعضُ العلماء ويتوحَّل في خَضْخَاضٍ من الأغلاط حين يقتصر في استنباط أحكام الشَّريعة على اعتصار الألفاظ، ويُوجِّهُ رأيَهُ إلى اللَّفظ مقتنعًا به، فلا يزالُ يُقلِّبُه ويُحلِّلُه ويأمل أن يَستخرج لُبَّه، ويُهمِل ما قدمناه من الاستعانة بما يحَفُّ بالكلام من حافات القرائن والاصطلاحات والسياق، وإنَّ أدقَّ مقامٍ في الدلالة وأحوجَه إلى الاستعانة عليها مقامُ التشريع.

وفي هذا العمل تتفاوت مراتبُ الفقهاء، وترى جميعَهم لم يستغنوا عن استقصاء تصرفات الرسول ﷺ ولا عن استنباط العِلل، وكانوا في عصر التابعين وتابعيهم يَشُدُّون الرِّحالَ إلى المدينة؛ ليتبصروا من آثارِ الرسول ﷺ وأعمالِه وعملِ الصحابة ومن صَحبهم من التابعين، هنالك يتبيَّنُ لهم ما يدفع عنهم احتمالاتٍ

كثيرة في دلالات الألفاظ، ويتضحُ لهم ما يُستنبَط من العلل تبعًا لمعرفة الحِكَم والمقاصد.

وفي هذا المقام ظهر تقصيرُ الظاهرية وبعضُ المحدِّثين المقتصرين في التَفقه على الأخبار، وظهرَ بطلانُ ما رُويَ عن الشافعي من أنه قال: «إذا صح الحديث عن رسول الله فهو مذهبي»، إذْ مثلُ هذا لا يصدر عن عالم مجتهد. وشواهدُ أقوال الشافعي في مذهبه تقضي بأن هذا الكلام مكذوبٌ أو مُحرَّفٌ عليه، إلاَّ أن يكون أراد من الصحة تمامَ الدلالة بما شرحناه وسلِم من المعارضة بما حذرنا منه، وحينئذٍ يكون قوله هذا يؤول إلى معنى: «إذا رأيتم مذهبي فاعلموا أنه الحديث الصحيح»، وكذا ما نقله الشاطبي في الاعتصام عن أحمد بن حنبل من أنه قال: «إن الحديث الضعيف خيرٌ من القياس»، وهذا لا يستقيم؛ لأنه إن كان به ما في القياس من احتمال الخطأ، فإن في الحديث الضعيف احتمالَ الكذب، وهذا احتمالٌ له أثرٌ أقوى في زوال الثقة بالحديث الضعيف من أثر احتمال الخطأ في القياس، فنجزم أن أحمد بن حنبل قد حُرِّف عليه هذا القول.

ولله درُّ البخاري، إذ ترجم في «كتاب الاعتصام» من صحيحه بقوله: «باب ما ذكر النبي ﷺ وحض على اتفاق أهل العلم، وما أجمع عليه الحرمان: مكة والمدينة، وما كان بهما من مشاهد النبي ﷺ والمهاجرين والأنصار ومصلَّى النبي والمنبر والقبر»، ثم أخرج حديث عاصم قال: قلتُ لأنس بن مالك: أَبَلَغَكَ أن النبي قال: «لا حِلْفَ في الإسلام؟»، قال أنس: «قد حالف النبي بين قريش

والأنصار في داري الَّتِي بالمدينة»، يشير إلى إبطال الحديث المروي عن أم سلمة وعن جبير بن مطعم وعن ابن عباس، وفيه ما يُحرِّرُ مقدارَ الاعتبار بمذاهب الصحابة فيما طريقُه النقل والعمل، فقد كانوا يسألون رسولَ الله إذا عُرِضَتْ لهم الاحتمالات، وكانوا يشاهِدُون من الأحوال ما يُبصِّرُهم بمقصد الشارع.

انتصابُ الشَّارعِ للتشريع

فما يهم الناظرَ في مقاصد الشريعة هو تمييزُ مقاماتِ الأقوال والأفعال الصادرة عن رسول الله ﷺ، والتفرقة بين أنواع تصرفاته.

وللرسول ﷺ صفاتٌ كثيرة صالحة لأن تكون مصادرَ أقوالٍ وأفعالٍ منه، فالناظر في مقاصد الشريعة بحاجة إلى تعيين الصفة الَّتِي عنها صدر منهُ قولٌ أو فعل، وأول من اهتدى إلى النظر في هذا التمييز والتعيين العلامة شهاب الدين أحمد بن إدريس القرافي في كتابه «أنوار البروق في أنواء الفروق»، فإنه جعل الفرق السادس والثلاثين بين قاعدة تصرف رسول الله ﷺ بالقضاء وقاعدة تصرفه بالفتوى – وهي التبليغ – وقاعدة تصرفه بالإمامة، وقال:

«إن رسول الله ﷺ هو الإمام الأعظم، والقاضي الأحكم، والمفتي الأعلم، فهو إمام الأئمة، وقاضي القضاة، وعالم العلماء، فما من منصبٍ ديني إلاَّ وهو متصف به في أعلى رتبة، غير أن غالب تصرفه ﷺ بالتبليغ؛ لأن وصف الرسالة غالب عليه، ثم تقع تصرفاته: منها ما يكون بالتبليغ والفتوى إجماعًا، ومنها ما

يجمع الناس على أنه بالقضاء، ومنها ما يجمع الناس على أنه بالإمامة، ومنها ما يُخْتَلف فيه لتردده بين رتبتين فصاعدًا، فمنهم من يُغَلِّب عليه رتبةً ومنهم من يُغَلِّب عليه أخرى».

«ثم تصرفاته ﷺ بهذه الأوصاف تختلف آثارُها في الشريعة، فكل ما قاله أو فعله على سبيل التبليغ كان حُكْمًا عامًّا على الثَّقَلَين إلى يوم القيامة، فإن كان مأمورًا به أقدم عليه كلُّ أحدٍ بنفسه وكذلك المباح، وإن كان منهيًّا عنه اجتنبه كل أحد بنفسه، وكل ما تصرف فيه بوصف الإمامة لا يجوز لأحد أن يُقْدِم عليه إلا بإذن الإمام؛ لأنَّ سببَ تصرفه فيه بوصف الإمامة دون التبليغ يقتضي ذلك، وما تصرف فيه بوصف القضاء لا يجوز لأحدٍ أن يُقْدِم عليه إلاَّ بحكم حاكم؛ لأن السبب الَّذِي لأجله تصرف فيه بوصف القضاء يقتضي ذلك».

«فهذه الفروق بين هذه القواعد الثلاث، وتحقُّقُ ذلك بأربع مسائل:

المسألة الأولى: بعث الجيوش، وصرف أموال بيت المال في جهاتها، وجمعها من محالِّها، وتولية الولاة، وقسمة الغنائم، فمتى فعل رسول الله ﷺ من ذلك شيئًا علمنا أنه تصرف فيه بطريق الإمامة دون غيرها، ومتى فَصَلَ بين اثنين في دعاوى الأموال وأحكام الأبدان ونحوها بالبيِّنات أو الأيمان والنكولات ونحوها فنعلم أنه إنَّمَا تصرف في ذلك بالقضاء دون الإمامة، وكل ما تصرف فيه

من العبادات بقوله أو فعله أو أجاب به سؤال سائل عن أمر ديني، فهذا التصرف بالفتوى والتبليغ، فهذه المواطن لا خفاءَ فيها».

وأما مواضع الخفاء والتردد ففي بقية المسائل، وهي:

المسألة الثانية: قوله ﷺ: «من أحيَا أرضًا ميتةً فهي له».

اختلف العلماء في هذا القول: هل هو تصرف بالفتوى فيجوز لكل أحدٍ أن يُحْيِيَ أرضًا ولو لم يأذن له الإمام، وهذا قول مالك والشافعي، أو هو تصرف بالإمامة فلا يجوز لأحد أن يحيي إلاَّ بإذن الإمام، وهو مذهب أبي حنيفة.

المسألة الثالثة: قول رسول الله ﷺ لهند بنت عُتبة زوج أبي سفيان لما قالت له: «إن أبا سفيان رجلٌ شحيحٌ، وليس يعطيني ما يكفيني وولدي، إلاَّ ما أخذتُ منه وهو لا يعلم»، فقال: «خذي من ماله ما يكفيك وولدَك بالمعروف».

اختلف العلماء: هل هذا تصرفٌ بطريق الفتوى فيجوز لكل من ظفر بحقه أو بجنسه أن يأخذه بغير علم خصمه به، أو هو تصرُّف بالقضاء فلا يجوز لأحد أن يأخذ جنسَ حقِّه أو حقَّه إذا تعذر أخذُهُ من الغريم إلاَّ بقضاء قاضٍ؟

المسألة الرابعة: قول رسول الله ﷺ: «من قتل قتيلاً فله سلَبُه».

اختلف العلماء: هل هذا تصرف بالإمامة فلا يستحق القاتلُ سلَبَ المقتول إلاَّ أن يقول له الإمام ذلك؟ أي ورآه الشافعي تصرفًا بالفتوى فلا يحتاج إلى إذن الإمام هذا حاصل كلام الشهاب القرافي.

ومن ورائه نقول: إن لرسول الله ﷺ صفاتٍ وأحوالاً تكون باعثًا على أقوال وأفعال تصدر منه، فبنا أن نفتح لها مشكاةً تضيء في مشكلاتٍ كثيرة لم تزل تُعْنِتُ الخَلْق، وتُشْجِي الحَلْق[١]، وقد كان الصحابة يُفَرِّقُون بين ما كان من أوامر الرسول صادرًا في مقام التشريع، وما كان صادرًا في غير مقام التشريع، وإذا أشْكَل عليهم أمرٌ سألوا عنه.

ففي الحديث الصحيح أن بريرة لَمَّا أعتقها أهلُها كانت زوجة لمغيث العبد، فملكت أمر نفسها بالعتق فطلقت نفسها، وكان مغيث شديدَ المحبة لها، وكانت شديدة الكراهية له، فكلم مغيث رسولَ الله ﷺ في ذلك، فكلَّمها رسول الله في أن تراجعه، فقالت: أتأمرني يا رسول الله؟ قال: «لا، لكني أشفع»، فأبت أن تراجعه، ولم يُثرِّبْها[٢] رسول الله ﷺ ولا المسلمون.

وفي صحيح البخاري عن جابر بن عبد الله أنه مات أبوه عبد الله بن عمرو ابن حرام وعليه دَيْن، فكلم جابرٌ رسولَ الله ﷺ في أن يكلم غرماء أبيه أن يضعوا من دَيْنِه، فطلب النبي ﷺ منهم ذلك، فأبوا أن يضعوا منه، قال جابر: «فلمَّا

(١) تشجي الحلق: تغصّه.
(٢) ثرَّبه: لامه وآخذه.

كلَّمهم رسول الله كأنهم أغرَوْا بي»، ولم يُثَرِّبْهم المسلمون على ذلك، ونظائر ذلك ستأتي.

على أن علماء أصول الفقه قد تعرضوا في مسائل السنة النبوية إلى أنّ ما كان من أفعال رسول الله ﷺ جِبِلِّيًا لا يدخل في التشريع، وما ذلك إلاَّ لأنهم لم يهملوا ما كان من أحوال رسول الله ﷺ أثرًا من آثار أصل الخِلْقَة لا دخلَ للتشريع والإرشاد فيه، وتردَّدوا في الفعل المحتمل كونَه جِبِلِّيًا وتشريعيًّا كالحج على البعير، وقد يغلط بعض العلماء في بعض تصرفات رسول الله ﷺ فيعمد إلى القياس عليها قبل التثبت في سبب صدورها.

وقد عرضَ لي الآن أن أعدَّ من أحوال رسول الله ﷺ الَّتِي يصدر عنها قول منه أو فعل اثني عشر حالاً، منها ما وقع في كلام القرافي ومنها ما لم يذكره، وهي: التشريع، والفتوى، والقضاء، والإمارة، والهدي، والصلح، والإشارة على المستشير، والنصيحة، وتكميل النفوس، وتعليم الحقائق العالية، والتأديب، والتجرد عن الإرشاد.

(١) فأمَّا حالُ التشريع، فهو أغلب الأحوال على الرسول ﷺ؛ إذ لأجله بعثه الله، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ﴾ [آل عمران/ ١٤٤]، وقرائن الانتصابِ للتشريع ظاهرة، مثل خطبة حجة الوداع، وكيف أقام مُسَمِّعين يُسَمِّعون الناسَ ما يقوله رسول الله ﷺ، ومثل قوله ﷺ في حجة

الوداع: «خذوا عني مناسككم»، وقوله عقب الخطاب: «ليبلغ الشاهد منكم الغائب».

(٢) وأمَّا حال الإفتاء، فله علاماتٌ مثل ما ورد في حديث الموطأ والصحيحين عن عبد الله بن عمرو وعن ابن عباس: أن رسول الله ﷺ وقف في حجة الوداع على ناقته بمنى للناس يسألونه، فجاء رجل فقال: نحرتُ قبل أن أرمي، قال: «ارمِ ولا حرج»، ثم أتاه آخر فقال: أَفَضْتُ إلى البيت قبل أن أرمي، قال: «ارمِ ولا حرج»، فما سُئِل عن شيء قُدِّم ولا أُخِّر مِمَّا ينَسى المرءُ أو يجهل من تقديم بعض الأمور قبل بعض إلاَّ قال: «افعل ولا حرج».

(٣) وأمَّا حال القضاء، فهو ما يصدر حين الفصل بين المتخاصمين المتشادين، مثل قوله ﷺ: «أمسك يا زبير حتى يبلغ الماء الجَدْر ثم أرسله»، ومثل قضائه في خصومة الحضرمي والكندي في أرضٍ بينهما كما في صحيح مسلم، فكل تصرفٍ كان بغير حضور خصمين فليس بقضاء، مثل ما في حديث هند بنت عتبة المتقدم.

ومن أمارات ذلك قول الخصم للرسول ﷺ: «اقض بيننا»، وقول الرسول ﷺ: «لأَقْضِيَنَّ بينكما»، مثاله ما في حديث الموطأ عن زيد بن خالد الجهني، قال: جاء أعرابيٌّ ومعه خصمه فقال: يا رسول الله، اقض بيننا بكتاب الله، وقال خصمه: صدق، اقض بيننا بكتاب الله وأْذَنْ لي أن أتكلم، وذكرَا قضيتهما،

فقال رسول الله: «لأقضين بينكما بكتاب الله» .... إلخ. وقد استقصى الإمام محمد بن فرج مولى ابن الطلاع القرطبي معظم أقضية رسول الله في كتاب ممتع، وكذلك قوله حين شكت إليه حبيبة بنت سهل الأنصاري زوجة ثابت بن قيس وذكرتْ أنها لا تحبه، فقال لها رسول الله ﷺ: «أتردين عليه حديقتَه؟ قالت: كل ما أعطاني هو عندي، فقال رسول الله لثابت: خذ منها، فأخذ حديقته وطلقها».

وهذه الأحوال الثلاثة كلها شواهدُ التشريع، وليست التفرقة بينها إلا لمعرفة اندراج أصول الشريعة تحتها.

والفتوى والقضاء كلاهما تطبيقٌ للتشريع، ويكونان في الغالب لأجل المساواة بين الحكم التشريعي والحكم التطبيقي بحيث تكون المسألة أو القضية جزئيًا من القاعدة الشرعية الأصلية، بمنزلة لزوم المقدمة الصغرى للكبرى في القياس، وقد يكونان لأجل عموم وخصوص وجهي(١) بين الحكم التشريعي العام وحكم المسألة أو القضية، بأن يكون المستفتي قد عرض لفعله عارضٌ أوجب اندراجَه تحت قاعدة شرعية، لا لكون الفعل نفسه مندرجًا تحت قاعدة شرعية، بمنزلة لزوم إحدى القضيتين للأخرى في قياس المساواة المنطقي بواسطة مقدمة غريبة(٢).

---

(١) أي عموم من وجه وخصوص من وجه آخر.

(٢) قياس المساواة هو «ما تألَّف من مقدمتين، محمولُ أولاهما موضوعُ الثانية. ويُسمَّى كذلك؛ لأنه يقوم على القاعدة الَّتِي تقول: إذا كانت أ مساويةً لـ ب، و ب مساوية لـ ج، فإن أ مساوية لـ ج» وهو قياس يقوم على =

مثاله في الفتوى: النهي عن الانتباذ في الدِّباء والحنتم والمزفت والنقير، فإن هذا النهي تعيَّن كونُه لأوصافٍ عارضة تُوجِب تسرُّع الاختمار لهذه الأنبذة في بلاد الحجاز، فلا يؤخذ ذلك النهيُ أصلاً يحرم لأجله وضع النبيذ في دباءة أو حنتمة مثلاً لمن هو في قطر بارد، ولو قال بعضُ أهل العلم بذلك لعرَّض الشريعة للاستخفاف.

وكذلك القول في الأقضية، مثل قضاء رسول الله ﷺ بالشفعة للجار، فإن ذلك يُحْمَل على أن الراوي رأى جارًا قُضِيَ له بالشفعة ولم يعلم أنه شريك.

(٤) وأمَّا حالُ الإمارة، فأكثر تصاريفه لا يكاد يشتبه بأحوال الانتصاب للتشريع إلاَّ فيما يقع في خلال أحوال بعض الحروب مِمَّا يحتمل الخصوصية، مثل النهي عن أكل لحوم الحُمُرِ الأهلية في غزوة خيبر، فقد اختلف الصحابة هل كان نهيُ رسول الله ﷺ عن أكل الحمر الأهلية وأمرُه بإكفاء القدور الَّتِي طُبِخت فيها نهيَ تشريع، فيقتضي تحريمَ لحوم الحُمر الأهلية في كل الأحوال، أو نهيَ إمرةٍ لمصلحة الجيش؛ لأنهم في تلك الغزوة كانت حمولتهم الحمير؟ وقد تقدَّم كلام الشهاب القِرافي في الإذن بإحياء الموات.

= المماثلة والمشابهة، بحيث إن صدقه يتوقف على صدق مقدمة محذوفة تقديرها: المماثلُ للمماثل مماثل، ومساوي المساوي لشيء مساوٍ لذلك الشيء.

وقد قال رسول الله ﷺ يوم حنين: «من قتل قتيلاً فله سَلَبُه»، فجعل مالك ذلك تصرفًا بالإمارة، فقال: لا يجوز إعطاءُ السَّلَبِ إلاَّ بإذن الإمام، وهو من النفل، وهو خارج من الخمس الَّذِي هو موكولٌ لاجتهاد أمير الجيش، وبذلك قال أبو حنيفة أيضًا، وقال الشافعي وأبو ثور وداود: لا يتوقف ذلك على إذن الإمام، بل هو حق للقاتل، فرأوه تصرفًا بالفتوى والتبليغ.

(٥) وأما حالُ الهدي والإرشاد، فأعمُّ من حال التشريع[1]؛ لأنَّ الرسول ﷺ قد يأمر وينهى، وليس المقصود العزم، ولكن المقصود الإرشاد إلى طرق الخير، فإن المرغِّبات وأوصافَ نعيم أهل الجنة وأكثرَ المندوبات من قبيل الإرشاد، فأنا أردتُ بالهدي والإرشاد هنا خصوصَ الإرشاد إلى مكارم الأخلاق وآداب الصحبة، وكذلك الإرشاد إلى الاعتقاد الصحيح.

وفي الحديث الصحيح عن أبي ذر أن رسول الله ﷺ قال: «عبيدكم خَوَلُكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن كان أخوه تحت يده فَلْيُطْعِمْهُ مِمَّا يأكل، ولْيُلبسْه مِمَّا يلبس، ولا يكلفه من العمل ما لا يطيق، فإن كلفه فليعنه»، قال الراوي: لقيتُ أبا ذرٍّ وغلامًا له وعلى غلامه حُلة، فقلتُ لأبي ذر: ما هذا؟ فقال: تعال أحدثْك، إني سابَبْتُ عبدًا لي فَعَيَّرْته بأمه فشكاني إلى رسول الله، فقال رسول الله: «أعيرته بأمه يا أبا ذر؟»، قلت: نعم، قال: «إنك امرؤ فيك جاهلية، عبيدكم خَوَلُكم..».

(١) التشريع: ما يؤذن به ظاهر الفعل النبوي أو القول من وجوب أو تحريم، مع أن المقصود غير ذلك الحكم، وإلاَّ فإن الهدي والإرشاد يدلاَّن على مشروعيةٍ ما.

(٦) وأمَّا حال المصالحة بين الناس، فهو حال يخالف حال القضاء، وذلك مثل تصرف رسول الله ﷺ حين اختصم إليه الزبير وحميد الأنصاري في شراج الحَرَّة[١] كانا يسقيان به، فقال رسول الله للزبير: «اسق يا زبير ثم أرسل إلى جارك»، فلما غضب حميد الأنصاري، قال رسول الله للزبير: «اسق، ثم احبس حتى يبلغ الماء الجدْر»[٢]، قال عروة بن الزبير: وكان رسول الله أشار برأي فيه سعة للزبير وللأنصاري، ثم استوعى رسول الله للزبير حقه في صريح الحكم.

ومثل قضية كعب بن مالك حين طالب عبد الله بن أبي حدرد بمال كان له عليه، فارتفعت أصواتهما في المسجد، فخرج رسول الله ﷺ فقال: «يا كعب»، وأشار بيده، أي ضع الشطر، فرضي كعب، فأخذ نصف المال الَّذِي له على ابن أبي حدرد.

(٧) وأما حالُ الإشارة على المستشير، فمثل ما في حديث الموطأ أن عمر ابن الخطاب حمل على فرس في سبيل الله فأضاعه الرجل الَّذِي أعطاه عمر إياه، ورام بيعه، فرام عمر أن يشتريه، وظن أن صاحبه بائعه برخص، فسأل رسولَ الله ﷺ، فقال رسولُ الله: «لا تشتره ولو أعطاكه بدرهم، فإن الراجع في صدقته كالكلب يعود في قيئه»، فهذه إشارة من رسول الله على

(١) الشِّراج: جمع، مفرده شَرْج: وهو مسيل الماء. والحَرَّة: أرض متسعة تحيط بالمدينة.
(٢) الجدْر: محيط الحوض بأصل النخلة.

عمر، ولم يعلم أحدٌ أن رسولَ الله نهى عن مثل ذلك نهيًا علنًا، فمن أجل ذلك اختلف العلماء في محمل النهي، فقال الجمهور: هو نهيُ تنزيهٍ كيلا يتبعَ الرجلُ نفسَه ما تصدق به فجعله لله، وحُمل على هذا قولُ مالك في الموطأ والمدونة؛ لجزمه بأن ذلك البيع لو وقع لم يفسخ، وحمله في الـمَوَّازية على التحريم، ولم يقل إن البيع يفسخ مع أنه لو كان نهيَ تحريمٍ لأوجب فسخَ البيع؛ لأن أصل المذهب أن النهي يقتضي الفساد إلاَّ الدليل.

وعلى هذا المحمل يُحْمَل عندي حديثُ بريرة حين رام أهلُها بيعَها ورغبتْ عائشةُ في شرائها، واشترط أهلها أن يكون ولاؤها لهم، وأبتْ عائشةُ ذلك، وأخبرتْ رسولَ الله ﷺ بذلك كالمستشيرة، فقال لها: «لا عليكِ أن تشترطي لهم الولاء»، وفي رواية: «خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أَعتق» ففعلتْ عائشةُ ذلك، ثم خطب رسولُ اللهِ في الناس خطبةً قال فيها: «ما بال أقوام يشترطون شروطًا ليست في كتاب الله» إلى قوله «وإنَّما الولاء لمن أَعتق»، فلو كان قوله لعائشةَ تشريعًا أو فتوى، لكان الشرط ماضيًا، ولعارض قوله في الخطبة: « إنما الولاء لمن أعتق»، ولكنه كان إشارةً منه على عائشة بحق شرعي حتى تسنى لها الحصول عليه مع حصول رغبتها في شراء بريرة وعتقها، وهذا منزَع في فهم هذا الحديث هو من فتوحات الله عليَّ، وبه يندفع كل إشكال حيَّر العلماء في محمل هذا الحديث.

وعلى مثل هذا المحمل حمل زيد بن ثابت نهيَ رسول الله عن بيع الثمر قبل بُدُوِّ صلاحه، ففي صحيح البخاري عن زيد كان الناس في عهد رسول الله يبتاعون الثمار، فإذا جَذَّ[١] الناس وحضر تقاضيهم، قال المبتاع: إنه أصاب الثمر الدُّمان، أصابه مُراض، أصابه قُشام – عاهات يحتجون بها – فقال رسول الله ﷺ لَمَّا كثرت عنده الخصومة في ذلك: «فإمَّا لا، فلا تتبايعوا حتى يبدوَ صلاحُ الثمر»، قال زيد بن ثابت: «كالمشورة يشير بها عليهم؛ لكثرة خصومتهم».

(٨) وأمَّا حال النصيحة، فمثاله ما في الموطأ والصحيحين عن النعمان بن بشير، أن أباه بشير بن سعد نَحَلَ[٢] النعمانَ ابنه غلامًا من ماله دون بقية أبنائه، فقالتْ له زوجُه عمرة بنت رواحة وهي أم النعمان: «لا أرضى حتى تُشْهِدَ رسولَ الله»، فذهب بشير وأعلمَ رسولَ الله بذلك، فقال له رسول الله ﷺ: «أكلَّ ولدك نحلت مثلَه؟» قال: لا، قال: «لا تُشْهِدْني على جور»، وفي رواية: «أيسرك أن يكونوا لك في البرِّ سواء» قال: نعم، قال: «فلا إذًا»، فقال مالك وأبو حنيفة والشافعي: إن رسول الله نهى بشيرًا عن ذلك؛ نظرًا إلى البر والصلة لأبنائه، ولم يرد تحريـمَهُ ولا إبطال العطية، ولذلك قال مالك: «يجوز للرجل أن يهب لبعض ولده ماله، وما نظروا إلاَّ إلى أن رسول الله ﷺ لَمَّا لَمْ يشتهر عنه هذا النهي علمنا أنه نهيُ نصيحةٍ؛ لكمال

(١) جَذَّ الشيء: قطعه أو كسره، وجذَّ النخيل: قطع ثماره وجناه.
(٢) نَحَلَ فلانًا نُحلاً: تبرع له، والمرأةَ: أعطاها مهرها.

إصلاح أمر العائلة، وليس تحجيرًا. ويؤيد ذلك ما في بعض روايات الحديث أنه قال: «لا، أَشْهِدْ غيري».

وذهب طاووس وإسحاق بن راهويه وأحمد بن حنبل وسفيان وداود ابن علي إلى تحريم مثل هذه النِّحْلة وقوفًا منهم عند ظاهر النهي من غير غوصٍ إلى المقصد.

ومن هذا أيضًا حديث فاطمة بنت قيس في صحيح مسلم أنها ذكرت لرسول الله ﷺ أن معاوية بن أبي سفيان وأبا جهم خطباها، فقال لها رسول الله: «أما أبو جهم فلا يضع عصاه عن عاتقه، وأما معاوية فصعلوك لا مال له» فهو لا يدل على أنه لا يجوز للمرأة أن تتزوج برجل فقير، ولكنها استشارت رسول الله فأشار عليها بما هو أصلح لها.

(٩) وأمَّا حالُ طلب حملِ النفوس على الأكمل من الأحوال، فذلك كثيرٌ من أوامر رسول الله ﷺ، ونواهيه الراجعة إلى تكميلِ نفوس أصحابِهِ وحمْلِهِم على ما يليق بجلال مرتبتهم في الدين، من الاتصاف بأكمل الأحوال مِمَّا لو حُمِل عليه جميعُ الأمة لكان حرجًا عليهم، وقد رأيتُ ذلك كثيرًا في تصرفات رسول الله ﷺ، ورأيتُ في غفلة بعض العلماء عن هذا الحال من تصرفاته وقوعًا في أغلاط فقهية كثيرة وفي حمل أدلة كثيرة من السنة على غير محاملها.

وبالاهتداء إلى هذا اندفعت عني حيرةٌ عظيمة في تلك المسائل.

فقد كان رسولُ الله ﷺ لأصحابه مشرعًا لهم بالخصوص، فكان يَحْمِلُهم على أكمل الأحوال، من شدِّ أواصر الأُخوة الإسلامية بأَجْلَى مظاهرها، والإغضاء عن زُخرف هذه الدنيا، والإيغال في الإقبال على الدين وفهمه؛ لأنهم أُعِدُّوا ليكونوا حَملةَ هذا الدين وناشري لوائه، وقد نوه الله تعالى بهم في آية سورة الفتح حيث قال: ﴿مُّحَمَّدٌ رَّسُولُ ٱللَّهِ وَٱلَّذِينَ مَعَهُۥٓ أَشِدَّآءُ عَلَى ٱلْكُفَّارِ رُحَمَآءُ بَيْنَهُمْ﴾ [الفتح/ ٢٩]. ألا ترى إلى قوله ﷺ: «أصحابي كالنجوم»، وقوله: «لو أنفق أحدكم مثلَ أُحُدٍ ذهبًا ما بلغ مُدَّ أحدهم ولا نَصِيفَهُ»، وقوله في مرض سعد بن أبي وقاص في مكة في عام الفتح: «اللهم أَمْضِ لأصحابي هجرتهم ولا تردَّهم على أعقابهم، لكن البائسُ سعد بن خولة، يرثي له رسول الله أن تُوُفِّيَ بمكة»؛ لأنه طلب لهم الكمال في حالَي الحياة والممات، وإن كان موت المهاجر بمكة لا ينقض هجرته.

وأمثلة هذا الحال كثيرة، ففي «كتاب اللباس» من صحيح البخاري عن البراء بن عازب قال: «أمرنا رسول الله بسبع ونهانا عن سبع: أمرنا بعيادة المريض، واتباع الجنائز، وتشميت العاطس، وإبرار المُقْسِم، ونصر المظلوم، وإفشاء السلام، وإجابة الداعي، ونهانا عن خواتيم الذهب، وعن آنية الفضة، وعن المياثر الحمر، والقسية، والإستبرق، والديباج، والحرير»[(١)]، فجمع مأمورات ومنهيات مختلفة،

(١) المَيَاثر، جمع مِيثرة بكسر الميم: فراش صغير بقدر الطنفسة تحشى بقطن ويجعلها الراكب على الرحل تحته فوق الرحل لتكون ألين له. والقَسّية أحدها قسي: ثياب مصرية فيها أضلاع ناتئة كالأترج من حرير. والإستبرق: ثياب من حرير غليظ. والديباج: ثياب رقيقة من حرير.

بعضها مِمّا عُلِم وجوبُه، وبعضها مِمَّا عُلِم عدمُ وجوبه في الأمر أو عدم تحريمه في النهي.

فما تلك المنهيات إلاَّ لأجل تنزيه أصحابه عن التظاهر بمظاهر البذخ والفخفخة للترفه وللتزين بالألوان الغريبة، وهي الحمرة، وبذلك تندفع الحيرةُ في وجه النهي عن كثير مما ذكر في هذا الحديث مِمَّا لم يهتد إليه الخائضون في شرحه.

ويشهد لهذا ما رواه أبو داود عن علي بن أبي طالب أنه قال: «نهى رسول الله ﷺ عن لبس القَسِيّ، وعن لبس المُعَصْفر، وعن تختم الذهب، وعن القراءة في الركوع والسجود، ولا أقول نهاكم»، يعني أن بعض هذه المنهيات لم ينه عنها جميعَ الأمة، بل خص بالنهي عليًّا.

ومن الأمثلة حديث أبي رافع أن رسول الله ﷺ قال: «الجارُ أحقُّ بِصَقَبِه»، أي ما يليه، أي أحق بشرائه إذا باعه جاره، فما هو إلاَّ لحمل أصحابه على المواساة والمؤاخاة، ولذلك جعل الجارَ منهم أحقَّ بالشُّفعة لأجل الصَّقَب، أي القرب، ولولا كلمة «أحق» لجعلنا الحديثَ لمجرد الترغيب، فلما وجدنا كلمة «أحق» علِمْنا أنه يعني أن الجار من الصحابة أحق بشفعة عقار جاره، فلا تعارض بينه وبين حديث جابر أن رسول الله قال: «الشُّفعة في ما لم يقسم، فإذا حُدِّدت الحدودُ، وصرِّفت الطرق، فلا شفعة».

وكذلك حديث الموطأ والصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «لا يَمْنَعْ أحدُكم جارَهُ خشبةً يغرزها في جداره»، ثم يقول أبو هريرة: «مالي أراكم عنها معرضين، والله لأَرْمِيَنَّ بها بين أكتافكم»[1]، فحمل ذلك أبو هريرة على التشريع، وحمله مالك على معنى الترغيب، فقال في الموطأ أن لا يقضي على الجار بذلك، أي لأنه يخالف قاعدة إطلاق تصرف المالك في ملكه وأن لا حق لغيره فيه.

وعلى هذا النحو يُحْمَل حديثُ رافع بن خديج عن عمه ظهير بن رافع أنه قال: « لقد نهانا رسول الله ﷺ عن أمر كان بنا رافقا، قال رافع: قلتُ ما قال رسول الله فهو حق.. قال دعاني رسول الله فقال: «ما تصنعون بمحاقلكم؟» قلت: «نؤاجرها على الربع وعلى الأوسق من التمر والشعير»، قال: «لا تفعلوا، ازْرَعوها أو أَزْرِعوها أو أمسكوها»، قال رافع: «قلت سمعًا وطاعة».

فقد تأوله معظم العلماء على معنى أن رسول الله أمر أصحابه أن يواسي بعضهم بعضًا. ولذلك ترجم البخاري هذا الحديث بقوله: «باب ما كان أصحاب رسول الله ﷺ يواسي بعضهم بعضًا في الزراعة والثمرة».

(١٠) وأما حال تعليم الحقائق العالية، فذلك مقام رسول الله ﷺ وخاصة أصحابه، ومثاله: ما روى أبو ذر قال: قال لي خليلي: «يا أبا ذَرّ أتبصر

(١) «لأرمينَّ بها بين أكتافكم»: لأصرخنَّ بهذه المقالة بينكم.

أُحُدًا؟» قلت: نعم، قال: «ما أحب أنَّ لي مثل أُحُدٍ ذهبًا أنفقه كلَّه إلا ثلاثة دنانير»، فظن أبو ذر أن هذا أمر عام للأمة، فجعل يَنْهَى عن اكتناز المال، وقد أنكر عليه عثمان رضي الله عنه قول ذلك كما سيجيء.

(١١) وأما حال التأديب، فينبغي إجادةُ النظر فيه؛ لأن ذلك حالٌ قد تَحُفُّ به المبالغةُ لقصد التهديد، فعلى الفقيه أن يميّزَ ما يناسب أن يكون القصدُ منه بالذات التشريعَ، وما يناسب أن يكون القصدُ منه بالذات التوبيخَ والتهديدَ، ولكنه تشريع بالنوع أي بنوع أصل التأديب.

ومثال ذلك ما في الموطأ والصحيحين عن أبي هريرة أن رسول الله ﷺ قال: «والذي نفسي بيده لقد هممتُ أن آمرَ بحطب فيُحْطب، ثم آمرَ بالصلاة فَيُؤَذَّن لها، ثم آمرَ رجلاً فيؤم الناس، ثم أُخَالِف إلى رجال فأُحَرِّق عليهم بيوتَهم، والذي نفسي بيده لو يعلم أحدهم أنه يجد عظمًا سمينًا أو مرماتين[١] حسنتين لشهد العشاء».

فلا يُشْتَبَهُ أن رسول الله ﷺ ما كان لِيُحَرِّق بيوت المسلمين لأجل شهود صلاة العشاء في الجماعة، ولكن الكلام سِيقَ مَسَاقَ التَّهْويل في التأديب، أو أن الله أطلعه على أن أولئك من المنافقين وأَذِنَ له بإتلافهم إن شاء.

(١) المِرْمَاة: ما بين ظِلْفَي الشاة من اللحم من الساقين، ولذلك ثُنِّيَ في الحديث.

ومنه أيضًا ما ورد في صحيح البخاري عن أبي شريح قال: قال رسول الله: «والله لا يؤمن، والله لا يؤمن»، فقلنا: ومن هو يا رسول الله؟ قال: «من لا يأمن جارُه بوائقَه»، فخرج الكلام مخرجَ التهويل لمن يسيء إلى جاره حتى يخشى أن لا يكون من المؤمنين، والمراد نفي الإيمان الكامل.

(١٢) وأما حال التجرد عن الإرشاد، فذلك ما يتعلق بغير ما فيه التشريع والتدين، وتهذيب النفوس وانتظام الجماعة، ولكنه أمرٌ يرجع إلى العمل في الجِبِلَّة وفي دواعي الحياة المادية، وأمره لا يَشْتَبِهُ، فإن رسول الله يعمل في شؤونه البيتية ومعاشه الحيوي أعمالاً لا قصد منها إلى تشريع ولا طلب متابعة، وقد تقرر في أصول الفقه أن ما كان جِبِلِّيًّا من أفعال رسول الله ﷺ لا يكون موضوعًا لمطالبة الأمة بفعل مثله، بل لكل أحد أن يسلك ما يليق بحاله، وهذا كصفات الطعام واللباس والاضطجاع والمشي والركوب ونحو ذلك، سواء كان ذلك خارجًا عن الأعمال الشرعية كالمشي في الطريق والركوب في السفر، أم كان داخلاً في الأمور الدينية كالركوب على الناقة في الحج، ومثل الهُوِيّ باليدين قبل الرجلين في السجود عند من رأى أن رسول الله ﷺ أهوى بيديه قبل رجليه حين أسن وبدن، وهو قول أبي حنيفة.

وكذلك ما يُروَى أن النبي ﷺ نزل في حجة الوداع بالمحصَّب الَّذِي هو خَيْفُ[1] بني كنانة - ويقال له الأبطح - فصلَّى فيه الظهرَ والعصر والمغرب والعشاء، ثم هَجَعَ هجعةً ثم انصرف بمن معه إلى مكة لطواف الوداع، فكان ابن عمر يلتزم النزولَ به في الحج ويراه من السنة، ويفعل كما فعل رسول الله ﷺ.

وفي صحيح البخاري عن عائشة أنها قالت: «ليس التحصُّبُ بشيء، إنما هو منزل نزله رسولُ الله ﷺ؛ ليكون أسمح لخروجه إلى المدينة»، تعنِي لأنه مكان متسع يجتمع فيه الناس، وبقولها قال ابن عباس ومالك بن أنس. وكذلك حديث الاضطجاع على الشق الأيمن بعد صلاة الفجر.

وفي حديث يوم بدر أن رسول الله سبق قريشًا إلى الماء حتى جاء أدنى ماءٍ من بدر، فنزل به بالجيش، فقال له الحُبَاب بن المنذر: «يا رسول الله أمنزلاً أنزلَكه الله، ليس لنا أن نتقدمه ولا أن نتأخر عنه، أم هو الرأي والحرب والمكيدة؟»، قال رسول الله: «بل هو الرأي والحرب والمكيدة»، قال: «يا رسول الله فإن هذا ليس بمنزل، فانهض بالناس حتى تأتيَ أدنى ماء من القوم، فإني أعرف غزارة مائه وكثرته، فننزله ثم نُغَوِّر ما عداها من القلب فنشرب ولا يشربون»، فقال رسول الله: «لقد أشرت بالرأي».

---

(١) الخَيْفُ: ما انحدر عن غِلَظ الجبل وارتفع عن مَسِيل الماء، ومنه سُمِّي مَسْجِد الخَيْفِ بِمنى.

وفي جامع العُتْبية في سماع ابن القاسم قال مالك: مَرَّ رسول الله ﷺ ببعض الحوائط وهم يؤبرون النخل ويلقمونها، فقال لهم: «ما عليكم ألا تفعلوا»، فترك الناس الإبار في ذلك العام فلم تطعم النخل، فشكَوْا ذلك إلى رسول الله ﷺ فقال: «إنما أنا بشر فاعملوا بما يصلحكم».

قال أبو الوليد ابن رشد في البيان والتحصيل: رُوي هذا الحديث بألفاظ مختلفة منها أنه قال: «ما أظن هذا يُغني شيئًا ولو تركوه لصلح»، أو «ما أرى اللقاح شيئًا»، فتركوه فقُشِم[1]، فأُخْبِر بذلك رسولُ الله، فقال: «ما أنا بزارع ولا بصاحب نخل، لَقِّحُوا».

وبعد، فلابد للفقيه من استقراء الأحوال وتوسم القرائن الحافة بالتصرفات النبوية، فمن قرائن التشريع الاهتمام بإبلاغ النبي ﷺ إلى العامة، والحرص على العمل به، والإعلام بالحكم وإبرازه في صورة القضايا الكلية، مثل قول رسول الله ﷺ: «ألاَ لا وصية لوارث»، وقوله: «إنما الولاء لمن أعتق».

ومن علامات عدم قصد التشريع عدمُ الحرص على تنفيذ الفعل، مثل قول النبي ﷺ في مرض الوفاة: «ائْتُوني أكتبْ لكم كتابًا لن تضلوا بعده»، قال ابن عباس: فاختلفوا، فقال بعضهم: حسبنا كتاب الله، وقال بعضهم: قدموا له

(١) قشم لم يضبط، فيحتمل أن يكون بضم القاف وكسر الشين، أي أصابه القُشام، وهو تساقط التمر قبل أن يصير بسرًا.

يكتب لكم، ولا ينبغي عند نبي تنازع، فلما رأى اختلافهم قال: «دعوني، فما أنا فيه خير».

واعلم أن أشد الأحوال الَّتِي ذكرناها اختصاصًا برسول الله ﷺ هي حالة التشريع؛ لأن التشريع هو المراد الأول لله تعالى من بعثه حتى حصر أحواله فيه في قوله تعالى: ﴿ وَمَا مُحَمَّدٌ إِلَّا رَسُولٌ ﴾ [آل عمران/ ١٤٤]، فلذلك يجب المصيرُ إلى اعتبار ما صدر عن رسول الله ﷺ من الأقوال والأفعال فيما هو من عوارض أحوال الأمة صادرًا مصدرَ التشريع ما لم تقم قرينةٌ على خلاف ذلك، وقد أجمع العلماءُ على الأخذ بخبر سعد بن أبي وقاص حيث سأل النبيَّ ﷺ أن يوصي في ماله، قال له: «الثلث، والثلث كثير»، فجعلوا الوصية بالزائد على الثلث مردودةً إلاَّ أن يجيزها الورثة، ولم يحملوه محمل الإشارة والنصيحة مع ما قارنه مِمَّا يسمح بذلك، وهو قوله: «إنك أن تدع ورثتك أغنياءَ خيرٌ من أن تدعهم عالةً يتكففون الناس»، فإنه مُؤْذِنٌ بالنظر إلى حالة خاصة بسعد وورثته وشدة فقرهم، مع كونه جرى بين رسول الله ﷺ وسعد خاصة، ولم يفعل به رسول الله ﷺ ولا رواه عنه غير سعد، فكان للفقيه أن يجيز الوصية بأكثر من الثلث لمن كان ورثته أغنياء - ولم يقل به أحد من أهل العلم - أو لمن لم يكن له وارث، وقد قال بذلك بعض أهل العلم فيما نقل ابن حزم في الـمُحلَّى عن ابن مسعود وعَبيدة السلماني وطائفة، وهو قولٌ شاذ.



مقاصِدُ الشريعة مرتبتان: قطعيَّة وظنّية

على الباحث في مقاصد الشريعة أن يطيل التأمل ويجيد التثبت في إثبات مقصد شرعي، وإيَّاه والتساهلَ والتسرعَ في ذلك؛ لأن تعيين مقصد شرعيٍّ - كلِّيٍّ أو جزئي - أمرٌ تتفرع عنه أدلة وأحكام كثيرة في الاستنباط، ففي الخطأ فيه خطر عظيم.

فعليه أن لا يُعيِّنَ مقصدًا شرعيًا إلاَّ بعد استقراء تصرفات الشريعة في النوع الَّذِي يريد انتزاع المقصد التشريعي منه، وبعد اقتفاء آثار أئمة الفقه ليستضيء بأفهامهم وما حصل لهم من ممارسة قواعد الشرع، فإن هو فعل ذلك اكتسب قوةَ استنباطٍ يفهم بها مقصودَ الشارع.

ثم هو بعد الاضطلاع بهذا العمل العظيم لا يجد الحاصل في نفسه سواءً في اليقين بتعيين مقصد الشريعة؛ لأنَّ قوة الجزم بكون الشيء مقصدًا شرعيًا تتفاوت بمقدار فيض ينابيع الأدلة ونضوبها، وبمقدار وَفْرَة العثور عليها واختفائها، وليست هذه الوفرة وضدها بعالة على مقدار استفراغ جهد الفقيه

الناظر واستكمال نشاطه، بل إن الأدلة على ذلك متفاوتةُ الكثرة والقلة في أنواع التشريعات بِحَسْبِ الزمان الَّذِي عرض في وقت التشريع سعة وضيقًا، وبِحَسب الأحوال الَّتِي عرضت للأمة في وقت التشريع كثرة وقلة، ألا ترى أن مسائل العبادات والآداب الشرعية أكثرُ أدلةً وآثارًا عن الشارع من مسائل المعاملات والنوازل، إذ كان معظمُ التشريع قبل الهجرة مقصورًا على النوعين الأولين دون الثالث؛ لأن جهل الأمة في مبدأ أمرها بمعرفة الله ورسله، واليوم الآخر، والعبادات، كان أعرقَ وأشدَّ من جهلهم بطرائق الإنصاف في المعاملة.

وعلى هذا، فالحاصل للباحث عن المقاصد الشرعية قد يكون علمًا قطعيًّا أو قريبًا من القطعي، وقد يكون ظنًّا، ولا يعتبر ما حصل للناظر من ظن ضعيف أو دونه، فإن لم يحصل له من علمه سوى هذا الضعيف فليفرضه فرضًا مجردًا؛ ليكون تهيئةً لناظرٍ يأتي بعده، كما أوصى رسولُ الله ﷺ إذ قال: «فرُبَّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقهُ منه».

وإن أعظمَ ما يَهُم المتفقهين إيجادُ ثلةٍ من المقاصد القطعية ليجعلوها أصلاً يُصَار إليه في الفقه والجدل، وقد حاول بعضُ النُّظار من علماء أصول الفقه أن يجعلوا أصولاً للفقه قطعية فطفحت بذلك كلماتٌ منهم، لكنهم ارتبكوا في تعيين طريقة ذلك، وأحسبُ أن أوّلَ من حاول ذلك إمامُ الحرمين في كتاب البرهان، فإنه قال في تفسير أصول الفقه: «إنها القواطع في عرف الأصوليين».

ولا شك أنه يعني بها القواطع من الأدلة السمعية، إذ لا سبيل إلى تحصيل القواطع العقلية إلاَّ في أصول الدين، ثم قال: «وأقسامها نص الكتاب، ونص السنة، والإجماع».

قال المازري في شرحه على البرهان: «قيد في الدليلين الأولين، ولم يقيد في الإجماع؛ لأمرين:

أحدهما: أن يكون جعل الألف واللام في الإجماع للعهد، يعني الإجماع الَّذِي هو حجة، الثاني: أن الشروط المعتبرة في كون الإجماع حجةً كثيرة، لا يمكن ضبطُها إلاَّ بتفريعِ المسائل وتمهيدِ الأبواب».

ثم قال إمام الحرمين: «فإن قيل تفصيل أخبار الآحاد والأقيسة لا يُلفَى إلاَّ في أصول الفقه وليست قواطع، قلنا: حظ الأصولي إبانة القاطع في وجوب العمل بها، ولكن لابد من ذكرها ليتبين المدلول ويرتبط به الدليل»، فجعل حظَّ القطعي من هذه الأمور الظنية هو القاطع باعتبارها أدلة شرعية يجب العمل بها على الجملة، لا في تفصيل جزئياتها.

وفي شرح شهاب الدين القرافي على المحصول للإمام الرازي في المسألة الأولى من مسائل اللفظ في باب الأوامر: «قال الأبياري في شرح البرهان: مسائل الأصول قطعية ولا يكفي فيها الظنُّ، ومُدْرَكُها قطعي ولكنه ليس المسطور في الكتب، بل معنى قول العلماء: «إنها قطعية» أن من كَثُر استقراؤه واطلاعه على

أقضية الصحابة ﷺ، ومناظراتهم، وفتاويهم، وموارد النصوص الشرعية ومصادرها، حَصل له القطعُ بقواعد الأصول.

ومن قَصَّر عن ذلك لا يحصل له إلاَّ الظن، وإنما وضع العلماء هذه الظواهر في كُتبهم؛ ليبينوا أصل المُدْرَك، لا أنها مدركُ القطع، فلا تنافي بين كون هذه المسائل قطعيةً، وبين كون هذه النصوص لا تفيد إلاَّ الظن».

وأبو إسحاق الشاطبي حاول في المقدمة من كتابه «عنوان التعريف» طريقةً أخرى لإثبات كون أصول الفقه قطعية، وهي طريقةٌ لا يوصل منها إلاَّ قولُه: «الدليل على ذلك أنها راجعة إلى كليات الشريعة، وما كان كذلك فهو قطعي، وأعني بالكليات الضروريات والحاجيات»، ثم ذهب يستدل على ذلك بمقدمات خطابية وسفسطائية، أكثرها مدخول ومخلوط غير منخول.

وقد تقدمتْ الإشارةُ إلى كلامهم في صدر هذا الكتاب، وذلك حاصلُ ما لسلفنا في هذا الغرض، وإنما قصدتُ منه التنَوُّرَ بأضواء أفهامهم لِتعلم إمكان استخلاص قواعدَ تحصل بالقطع أو بالظن القريب من القطع، ولو كانت قليلة.

على أننا غيرُ ملتزمين للقطع وما يقرب منه في التشريع؛ إذ هو منوط بالظن، وإنما أردتُ أن تكون ثُلةٌ من القواعد القطعية ملجأً نلجأ إليه عند الاختلاف والمكابرة، وأن ما يحصل من تلك القواعد هو ما نسميه «علم مقاصد الشريعة»، وليس ذلك بعلم أصول الفقه.

فأما المقاصد الظنية فتحصيلها سهل من استقراءٍ غير كبير لتصرفات الشريعة؛ لأن ذلك الاستقراءُ يُكْسِبنا علمًا باصطلاح الشارع وما يراعيه في التشريع، قال عز الدين بن عبد السلام في قواعده الفقهية في مبحث «ما خالف القياس من المعاوضات» بعد ذكر المثال الحادي والعشرين: «ومثل ذلك أن من عاشر إنسانًا من الفضلاء الحكماء العقلاء، وفهم ما يُؤثِرُه ويكرهه في كل وِرْدٍ وصَدْر، ثم سنحت له مصلحةٌ أو مفسدة لم يعرف قولَه فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عَهِده من طريقته وأَلِفَه من عادته أنه يُؤْثِر تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة».

مثال المقاصد الشرعية القطعية ما يُؤْخَذ من متكرِّر أدلة القرآن تكرّرًا ينفي احتمال قصد المجاز والمبالغة، نحو كون مقصد الشارع التيسير، فقد قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ [البقرة/ ١٨٥]، فهذا التأكيد الحاصل بقوله ﴿وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلۡعُسۡرَ﴾ عقب قوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ﴾، قد جعل دلالة الآية قريبة من النص، ويضم إليه قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيۡكُمۡ فِي ٱلدِّينِ مِنۡ حَرَجٖ﴾ [الحج/ ٧٨]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَا﴾ [البقرة/ ٢٨٦]، وقوله: ﴿رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ﴾ [البقرة/ ٢٨٦]، وقوله: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمۡ كُنتُمۡ تَخۡتَانُونَ أَنفُسَكُمۡ فَتَابَ عَلَيۡكُمۡ وَعَفَا عَنكُمۡ﴾ [البقرة/ ١٨٧]، وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمۡ﴾ [النساء/ ٢٨]، وقول النبي ﷺ: «بعثتُ بالحنيفية السمحة»، وقوله: «عليكم من الأعمال ما تطيقون»، وقوله: «إن هذا الدين يسر، وليس

بالعسر»، وقوله لمعاذ وأبي موسى الأشعري لَمَّا بعثهما إلى اليمن: «يسِّرا ولا تُعسِّرا»، وقوله: «إنما بعثتم ميسرين».

فمثلُ هذا الاستقراء يخوِّل للباحث عن مقاصد الشريعة أن يقول: إن (من) مقاصد الشريعة التيسير؛ لأن الأدلة المستقرأة في ذلك كله عمومات متكررة، وكلها قطعية النسبة إلى الشارع لأنها من القرآن، وهو قطعي المتن.

ومثالُ المقاصد الظنية القريبة من القطعي ما قال الشاطبي في المسألة الثانية من الطرف الأول من «كتاب الأدلة»: «الدليل الظني إمَّا أن يرجع إلى أصل قطعي مثل قول النبي ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، فإنه داخل تحت أصل قطعيٍّ في هذا المعنى، فإن الضرر والضرار مبثوثٌ منعُهُ في الشريعة كلها في وقائعَ جزئياتٍ وقواعدَ كلياتٍ كقوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا﴾ [البقرة/ ٢٣١]، ﴿وَلَا تُضَارُّوهُنَّ لِتُضَيِّقُوا عَلَيْهِنَّ﴾ [الطلاق/ ٦]، وقوله: ﴿لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُ بِوَلَدِهِ﴾ [البقرة/ ٢٣٣].

ومنها النهي عن التَّعدِّي على النفوس والأموال والأعراض، وعن الغصب والظلم وكل ما هو في المعنى إضرار وضرار، ويدخل تحته الجنايةُ على النفس أو العقل أو النسل أو المال، فهو معنى في غاية العموم في الشريعة، لا مراء فيه ولا شك».

فإن الأدلَّة المذكورة في كلام الشاطبي وإن كانت كثيرةً إلاَّ أنها أدلةٌ جزئية، والدليل العام منها وهو قول الرسول ﷺ: «لا ضرر ولا ضرار»، خبرُ آحاد وليس

بقطعيٍّ النقل عن الشارع؛ لأن السنة غير المتواترة ليست قطعية المتن، وقد تقدمت الإشارة إلى هذا في مبحث «طرق إثبات المقاصد الشرعية» من كتابنا هذا.

واعلم أن مراتب الظنون في فهم مقاصد الشريعة متفاوتةٌ بحسب تفاوت الاستقراء المستند إلى مقدار ما بين يدَي الناظر من الأدلة، وبحسب خَفَاءِ الدلالة وقوتها، فإن دلالةَ تحريم الخمر على كون مقصد الشريعة حفظَ العقول عن الفساد العارض دلالةٌ واضحة، ولذلك لم يكد يختلف المجتهدون في تحريم ما يصل بالشارب إلى حد الإسكار، وأمَّا دِلالةُ تحريم الخمر على أن مقصد الشريعة سدُّ ذريعة إفساد العقل، حتى نأخذ من ذلك المقصد تحريم القليل من الخمر، وتحريم النبيذ الَّذِي لا يغلب إفضاؤه إلى الإسكار، فتلك دلالةٌ خفية؛ ولذلك اختلف العلماء في مساواة تحريم الأنبذة لتحريم الخمر، وفي مساواة تحريم شرب قليل الخمر، فمن غلب ظَنُّه بذلك سوَّى بينهما في التحريم وإقامة الحد والتجريح به، ومن جعل بينهما فرقًا لم يسوِّ بينهما في تلك الأمور.

على أن لاحتمال قيام المعارضات لشواهد استقراء الفقيه أثرًا بَيِّنًا في مقدار قوة ظنِّه وضعفه كما تقرر في علم الحكمة، فإن صاحب هذا المقام تلوح له عند النظر شواهدُ الأدلة بينةً لا يشذ عليه منها شيء، أو إلاَّ شيء قليل، فإنْ قصُر الاستقراء وامتد احتمال المعارض، ضَعُفَ الظن بالمقصد الشرعي.



تعليل الأحكام الشرعية، وخلوُّ بعضِها عن التعليل، وهو المُسمَّى التعبُّدي

إن الطريقة الَّتِي رسمها الفقهاء لأنفسهم في الاستدلال في الفقه وأصوله، ألجأتهم بغير اختيار إلى الاقتصار على الاستدلال بألفاظ الكتاب والسنة، وأفعال النبي ﷺ وسكوته وبالإجماع.

على أن تلك الأقوال قد تفيد أحكامًا كلِّية، مثل قوله تعالى: ﴿أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة/ ١]، وقوله: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ﴾ [البقرة/ ١٨٥]، وقول الرسول ﷺ «ما أسكر كثيره فقليله حرام»، وقوله: «لا ضرر ولا ضرار» وقد تفيد أحكامًا جزئية، وهو الغالب كقوله: «أمسك يا زبير حتى يبلغ الماء الجدر ثم أرسل إلى جارك».

والفقهاء ينتزعون من كل ذلك فروعًا إمَّا بطريق تحقيق المناط[1] في الأحكام الكلية؛ لأن المُنْتَزعات جزئياتٌ لتلك القضايا الكلية، أو بطريق القياس في الأحكام الجزئية؛ لأن المنتزعات متشابهةٌ لتلك الجزئيات في وصفٍ آذنت

(١) هو إثبات القاعدة أو العلة في آحاد الصور الَّتِي تندرج تحتها.

به أحكامُها على تفاوتٍ بين الملحقات، بسبب ظهور الأوصاف الَّتِي بها الشبه وخفائها لتفاوت مسالك العلة، ثم عمدوا إلى أحكامٍ ثبت صدورُها من الشارع في علم المجتهد وخفيَ عنه مرادُ الشارع منها فاتَّهم علمه وبذل جهده في جَنْبِ سَعَة الشريعة، فسَمَّوْهُ بالتعبدي، أي أن الشريعة تعبدتنا بذلك الحكم ولم تشرح مرادها منه في نظر ذلك المجتهد.

روى البخاري عن أبي الزناد أنه قال: «إن السنن ووجوه الحق لتأتي كثيرًا على خلاف الرأي، فما يجد المسلمون بُدًّا من اتباعها، وذلك أن الحائض تقضي الصوم ولا تقضي الصلاة»، وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب قال: «عجبًا للعمة تُورَثُ ولا تَرِث».

فكانت الأحكام عندهم قسمين: معلل وتعبدي، وقد تفاوت المجتهدون في إثبات هذا النوع الأخير، غير أننا وجدنا الفقهاء الَّذِين خاضوا في التعليل والقياس، قد أوشكوا أن يجعلوا تقسيم أحكام الشريعة بحسب تعليلها ثلاثة أقسام:

(١) قسم مُعلَّل لا محالة، وهو ما كانت علتُه منصوصةً أو مومَئًا إليها، أو نحو ذلك.

(٢) وقسم تعبدي محض، وهو ما لا يُهْتَدَى إلى حكمته.

(٣) وقسم متوسط بين القسمين، وهو ما كانت علتُه خفيةً واستنبط له الفقهاء علةً، واختلفوا فيه، كتحريم ربا الفضل في الأصناف الستة، وكمنع كراء الأرض على الإطلاق عند القائلين بالمنع على الإطلاق من الصحابة والتابعين، وفي إثبات هذا النوع من العلل خطر على التفقه في الدين، فمن أجل إلغائه وتوقِّيه مالت الظاهرية إلى الأخذ بالظواهر، ونفوا القياس، ومن الاهتمام به تفننت أساليب الخلاف بين الفقهاء، وأنكر فريق منهم صحة أسانيد كثير من الآثار.

ولقد نرى كثيرًا من الفقهاء الَّذِين جعلوا من أصولهم التمسكَ بظاهر لفظ الشارع، أو بالوصف الوارد عند التشريع، لم يَسْلَمُوا من الوقوع فيما يشبه أحوال أهل الظاهر من الاعتبار بالتعبد.

مثاله ما وقع لبعض الفقهاء من القول في آية القتل العمد الموجبة للقود، فقد نقل بعضهم أنه أخذ بما روي عن رسول الله ﷺ: «كل شيء خطأ إلاَّ السيف».

وعندي أنه أخذٌ بالصفة الَّتِي كانت (هي) الغالبة على آلات القتل في الزمن الَّذِي ورد فيه حكمُ القود وهي السيف، ثم أُلْحِق بالسيف كلُّ آلة محددة بطريق القياس في وصف الأصل، ثم أُلحِقَ الخنقُ المزهق للروح، والحرق بالنار، والذبح بالقصب بطريق القياس أيضًا، ووُقِفَ عند ذلك، فنُفِيَ القصاصُ في القتل برمي صخرة صماء من علوٍّ على جالس تحته، والقتل بضرب الرأس

بدبوس، والإغراق مكتوفًا، والتجويع أيامًا متوالية، وما ذلك إلاَّ لأنه جُعل أصلُه في هذا الحكم اللفظ أو الوصف دون المقصد.

وأنتَ إذا نظرتَ إلى أصول الظاهرية تجدهم يوشكون أن ينفوا عن الشريعة نَوْطَ أحكامها بالحكمة؛ لأنهم نفوا القياس والاعتبار بالمعاني، ووقفوا عند الظواهر فلم يجتازوها، ولذلك ترى حِجَاجَهم وجدلَهم لا يعدو الاحتجاجَ بألفاظ الآثار، وأفعال الرسول وأصحابه، ويتجلى ذلك واضحًا إذا طالعتَ كتاب «الإعراب عن الحيرة والالتباس الواقعين في مذاهب أهل الرأي والقياس» لابن حزم، فقد كان هذا الأصل محور مناظراته مع أصحاب القياس.

على أن أهل الظاهر يقعون بذلك في ورطةِ التوقف عن إثبات الأحكام فيما لم يُروَ فيه عن الشارع حكمٌ من حوادث الزمان، وهو موقف خطير يُخْشى على المتردد فيه أن يكون نافيًا عن شريعة الإسلام صلاحَها لجميع العصور والأقطار.

ورحم الله أبا بكر بن العربي، إذ قال في «كتاب العارضة» عند الكلام على حديث افتراق الأمة وذِكرِ مذهب الظاهرية، فأنشد فيهم أبياتًا منها قوله:

قالوا: الظواهرُ أصلٌ لا يجوز لنا عنها العدولُ إلى رأيٍ ولا نظرِ
إن الظواهرَ معدودٌ مواقعُها فكيف تحصي بيانَ الحكم في البشرِ؟

ولذلك كان واجب الفقيه عند التحقيق من أن الحكم تعبدي، أن يحافظ على صورته وأن لا يزيد في تعبديتها، كما لا يُضيِّع أصل التعبدية.

ومثال ذلك كله يتضح في مسألة العول في الميراث، فمقادير الفرائض مثبتة بنص القرآن ومتلقاة عند الأمة تلقِّي التعبدي؛ لأن الله أمر بذلك في قوله: ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء/ ١١]، فلم يسُغ لنا زيادةٌ في المقدار ولا نقصٌ على حسب زيادة النفع أو البر أو الصلة وقلة ذلك، ثم لَمَّا نزل بالمسلمين حادث ميراث، كانت فرائض أصحاب الفرائض فيه أكثر من المال الموروث، وكان ذلك في زمن عمر، لم يتأخر عمر عن استشارة الصحابة وعن إعمال الرأي والتعليل في تلك المقادير بطريقة العول.

وتلك قضية امرأة ماتت، وتركت زوجها وأمها وأختها، فأشار العباس أو علي بن أبي طالب وقال: «أرأيت لو أن رجلاً مات وعليه لرجال سبعة دنانير، ولم يخلف إلا ستة دنانير، أليس يُجْعلُ المالُ سبعةَ أجزاء ويدخل النقص على جميعهم؟ فَصَوَّبه عمر ومن حضر من أصحاب رسول الله ﷺ، فها هنا نراهم قد حافظوا على معنى التعبد في أصل إعطاء الجميع على نسبة واحدة، وفي عدم إهمال البعض من الورثة، ولكنهم لم يحتفظوا بمعنى التعبد في المقادير؛ لتعذر ذلك، فأدخلوا التعليل في هذا المكان خاصة.

وكان عبد الله بن عباس يرى خلاف ذلك ويقول: «من باهلني باهلته، إن الَّذِي أحصى رمل عالج عددًا لم يجعل للمال نصفًا ونصفًا وثلثًا، أي لم يجعل في الأجزاء نصفين وثلثًا»، وقال: «إن النقص يدخل على الأخت من مقدار فرضها؛ لأنها أضعف من الزوج ومن الأم؛ لأنها قد تنتقل من أن تكون ذات فرض إلى أن تكون العصبة، أي مع البنات». فأبى ابن عباس إدخال التعليل ونقص فرضَي الأم والزوج، وجعل الأخت تأخذ البقية بطريقة أن المال قد نفد، فلم يُعمل التعليل هنا، ولكنه أعمل شيئًا من الترجيح بالتنظير.

وكان حقًّا على أئمة الفقه أن لا يساعدوا على وجود الأحكام التعبدية في تشريع المعاملات، وأن يوقنوا بأن ما ادُّعِيَ التعبدُ فيه إنما هو أحكامٌ قد خفيت عِلَلُها أو دقَّت، فإن كثيرًا من أحكام المعاملات الَّتِي تلقاها بعض الأئمة تلقيَ الأحكام التعبدية قد عانى المسلمون من جرائها متاعب جمة في معاملاتهم، وكانت الأمة منها في كبد على حين يقول الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج/ ٧٨].

وعلى الفقيه أن يجيد النظر في الآثار الَّتِي يتراءى منها أحكامٌ خَفِيت عللُها ومقاصدُها ويُمَحِّص أمرَها، فإن لم يجد لها محملاً من المقصد الشرعي نظر في مختلف الروايات لعله أن يظفر بمسلك الوهم الَّذِي دخل على بعض الرواة فأبرز مرويَّهُ في صورةٍ تُؤْذِنُ بأن حكمَه مسلوبُ الحكمة والمقصد، وعليه أيضًا أن ينظر إلى الأحوال العامة في الأمة الَّتِي وردت تلك الآثار عند وجودها.

مثال ذلك في الأمرين حديث رافع بن خديج وأنس بن مالك أن رسول الله ﷺ نهى عن المحاقلة، أي كراء المزارع.

فقد حمله ابن عباس على أن رسول الله لم ينه عنه، ولكنه قال: «لأن يمنح أحدكم أخاه خيرٌ له من أن يأخذ خراجًا معلومًا».

وحمله مالك وابن شهاب وابن المسيب على تفسير أبي سعيد الخدري أن رسول الله ﷺ نهى عن المحاقلة، والمحاقلة: كراء الأرض بالحنطة، ولذلك ترجم هذا الحديث مع غيره في الموطأ بترجمة «المزابنة والمحاقلة»، فلم ير للمحاقلة معنى غير هذا.

وسلك بعضُ الصحابة والأئمة مسلكَ النظر إلى الحالة الَّتِي هي مورد النهي، وهي ما ورد في حديث رافع بن خديج في صحيح البخاري، قال: «كنا أكثر أهل المدينة مُزْدَرعًا فكنا نكري الأرض بالناحية منها مُسمّى لسيد الأرض فمما يصاب من ذلك وتسلمُ الأرض، ومما تصاب الأرض ويسلم ذلك فنُهِينا عن ذلك، وأما الذهب والوَرِق فلم يكن يومئذ»، وفي رواية: «فلربما أنبتت هذه ولم تنبت الأخرى».

ولذلك قال اللَّيثُ بن سعد: «كَأَنَّ الَّذِي نُهِيَ عنه من ذلك ما لو نظر فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يجيزوه لِمَا فيه من المخاطرة».

واعلم أن أبا إسحاق الشاطبي ذكر في المسألتين: الثامنة عشرة والتاسعة عشرة من النوع الرابع من «كتاب المقاصد» كلامًا طويلاً في التعبد والتعليل،

معظمه غيرُ محرَّر ولا متجه، وقد أعرضْتُ عن ذكره هنا لطوله واختلاطه، فإن شئت فانظره وتأمله ثم اعرضه على ما ذكرته لك هنا.

وجملةُ القول، أن لنا اليقين بأن أحكام الشريعة كلَّها مشتملة على مقاصد الشارع، وهي حِكمٌ ومصالحُ ومنافع، ولذلك كان الواجب على علمائها تعرُّفُ عللِ التشريع ومقاصدِه ظاهرِها وخفيِّها، فإن بعض الحِكم قد يكون خفيًّا، وإنَّ أفهام العلماء متفاوتة في التفطن لها، فإذا أعوز بعضَ العلماء أو جميعهم في بعض العصور الاطلاعُ على شيء منها، فإن ذلك قد لا يُعْوِز غيرَهم مِن عَدِّ ذلك، على أن من يُعْوِزُه ذلك يحق عليه أن يدعُو نظراءه للمفاوضة في ذلك مشافهةً ومراسلة، ليمكن لهم تحديدُ مقادير الأحكام المتفرعة من كلام الشارع، فإن هم فعلوا ذلك فاستمر عوز الكشف عن مراد الشارع، وجب عليهم أن لا يتجاوزوا المقدار المأثور عن الشارع في ذلك الحكم، ولا يُفرِّعوا على صورته ولا يقيسوا، فلا ينتزعوا منه وصفًا ولا ضابطًا؛ لأن فوارق الأحوال المانعة من القياس تخفى عند الاطلاع على العلة، ومن الفوارق مؤثر وغير مؤثر، وإذا جاز أن نثبت أحكامًا تعبدية لا علة لها ولا يُطَّلَع على علتها، فإنَّما ذلك في غير أبواب المعاملات المالية والجنائية، فأما هذه فلا أرى أن يكون فيها تعبدي، وعلى الفقيه استنباط العلل فيها، ولذلك جزم مالك وأبو حنيفة والشافعي بالقياس على الأصناف الستة الربوية باستنباط علةٍ لتحريم ربا الفضل فيها، إلاَّ أن جميعهم إنَّما استنبط لها علة ضابطة ولم يُبَيِّنوا لها حِكمة.

القسم الثاني

في مَقَاصدِ التشريع العامَّة

مقاصدُ التشريع العامة هي المعاني والحكم الملحوظة للشارع في جميع أحوال التشريع أو معظمها؛ بحيث لا تختص ملاحظتُها بالكون في نوع خاص من أحكام الشريعة، فيدخل في هذا أوصاف الشريعة وغايتُها العامة، والمعاني الَّتِي لا يخلو التشريع عن ملاحظتها، ويدخل في هذا أيضًا معانٍ من الحِكَم ليست ملحوظةً في سائر أنواع الأحكام، ولكنها ملحوظة في أنواع كثيرة منها.

الصّفة الضابطة لِلْمقاصِدِ الشّرعية

المقاصد الشرعية نوعان: معانٍ حقيقية، ومعانٍ عرفية عامة، ويشترط في جميعها أن يكون ثابتًا، ظاهرًا، منضبطًا، مطردًا.

فأما المعاني الحقيقية فهي الَّتِي لها تحقُّقٌ في نفسها[1] بحيث تدرِك العقولُ السليمةُ مُلاءمتَهَا للمصلحة أو منافرتَها لها - أي تكون جالِبَةً نفعًا عامًّا أو ضررًا عامًّا - إدراكًا مستقلاً عن التوقف على معرفة عادة أو قانون، كإدراك كون العدل نافعًا، وكون الاعتداء على النفوس ضارًّا، وكون الأخذ على يد الظالم نافعًا لصلاح المجتمع.

والتقييدُ بالعقول السليمة لإخراج مُدْرَكات العقول الشاذة، كمحبة الظلم في الجاهلية كما في قول الشميذر الحارثي من شعراء الحماسة مفتخرًا:

---

(١) ليس المراد هنا بالحقيقي معناه في الحكمة، أي ما له وجود في الخارج ونفس الأمر، وهو الذي يقابل الأمر الاعتباري، بل المراد ما يشمل الاعتباريات، وهي المعاني التي توجد في اعتبار المعتبر ولكن وجودها تابع لوجود حقيقة أو حقيقتين. ويدخل تحت هذا الأمورُ النسبية كالزمان والمكان، والأمور الإضافية كالأبوة والأخوة.

فلسنا كمن كنتم تُصيبـون سَلَّة فنقبل ضَيمًا أونُحكِّم قاضـيَا
ولكن حكم السيف فينا مُسلَّطٌ فنرضى إذا ما أصبح السيفُ راضيَا

وقول سوار بن المُضرب السعدي مفتخرًا:

وإنِّي لا أزال أخا حروبٍ إذا لم أجن كنتُ مجنَّ جانِ

وأمَّا المعاني العرفية العامة: فهي المُجرَّبات الَّتِي ألفتها نفوسُ الجماهير واستحسنتها استحسانًا ناشئًا عن تجربةِ ملاءمتها لصلاح الجمهور، كإدراك كون الإحسانِ معنى ينبغي تعامل الأمة به، وكإدراك كونِ عقوبة الجاني رادعةً إياه عن العود إلى مثل جنايته، ورادعةً غيرَه عن الإجرام، وكون ضدٍّ ذيْنِك يؤثر ضد أثريهما، وإدراك كون القذارة تقتضي التطهر.

وقد اشترطتُ لهذين النوعين الثبوتَ، والظهورَ، والانضباطَ، والاطراد.

فالمراد بالثبوت: أن تكون تلك المعاني مجزُومًا بتحققها، أو مظنونًا ظنًّا قريبًا من الجزم.

والمراد بالظهور: الاتضاح بحيث لا يختلف الفقهاء في تشخيص المعنى، ولا يلتبس على معظمهم بمشابهة، مثل حفظ النسب الَّذِي هو المقصد من مشروعية النكاح، فهو معنى ظاهر ولا يلتبس بحفظه الَّذِي يحصل بالمخادنة أو بالإلاطة وهي إلصاق المرأةِ البَغِيِّ الحملَ الَّذِي تَعْلَقُه برجلٍ معين ممن ضاجعوها.

والمراد بالانضباط: أن يكون للمعنى حدٌّ معتبر لا يتجاوزه ولا يَقْصُرُ عنه، بحيث يكون القدر الصالح منه لأن يعتبر مقصدًا شرعيًّا قدرًا غيرَ مشكَّك، مثل حفظ العقل إلى القدر الَّذِي يخرج به العاقل عن تصرفات غير العقلاء، الَّذِي هو المقصد من مشروعية التعزير بالضرب عند الإسكار.

والمراد بالاطراد: أن لا يكون المعنى مختلفًا باختلاف أحوال الأقطار والقبائل والأعصار، مثل وصف الإسلام والقدرة على الإنفاق في تحقيق مقصد الملاءمة للمعاشرة المسماة بالكفاءة، المشروطة في النكاح في قول مالك وجماعة من الفقهاء، بخلاف التماثل في الإثراء أو في القبيلية.

وقد تتردد معانٍ بين كونها صلاحًا تارةً، وفسادًا أخرى، أي بأن اختلَّ منها وصفُ الاطراد، فهذه لا تصلح لاعتبارها مقاصدَ شرعية على الإطلاق ولا لعدم اعتبارها كذلك، بل المقصد الشرعي فيها أن توكلَ إلى نظر علماء الأمة، وولاة أمورها الأمناء على مصالحها من أهل الحلِّ والعقد؛ ليُعَيِّنوا لها الوصفَ الجدير بالاعتبار في أحد الأحوال دون غيره، وذلك مثل القتال والمجالدة، فقد يكون ضرًّا إذا كان لشق عصا الأمة، وقد يكون نفعًا إذا كان للذبِّ عن الحوزة ودفع العدو، ألا ترى أن الله تعالى قال: ﴿إِنَّمَا جَزَٰٓؤُاْ ٱلَّذِينَ يُحَارِبُونَ ٱللَّهَ وَرَسُولَهُۥ وَيَسْعَوْنَ فِي ٱلْأَرْضِ فَسَادًا أَن يُقَتَّلُوٓاْ﴾ [المائدة/ ٣٣]، فجعل قتالهم - وهو الحرابة - موجبًا للعقاب؛ لأنها فساد، وقال تعالى: ﴿وَإِن طَآئِفَتَانِ مِنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ ٱقْتَتَلُواْ فَأَصْلِحُواْ بَيْنَهُمَا﴾ [الحجرات/ ٩]، فأعلمَنا أن هذا التقاتل ضرٌّ، فلذلك أمر البقيةَ

بالإصلاح بينهما لتنهية القتال، ثم قال تعالى: ﴿فَإِنۢ بَغَتۡ إِحۡدَىٰهُمَا (أي الطائفتين) عَلَى ٱلۡأُخۡرَىٰ فَقَٰتِلُواْ ٱلَّتِي تَبۡغِي حَتَّىٰ تَفِيٓءَ إِلَىٰٓ أَمۡرِ ٱللَّهِۚ﴾ [الحجرات/ ٩]، فأمر بإيقاع قتال للإصلاح، وقال: ﴿وَقَٰتِلُواْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [البقرة/ ١٩٩]، [البقرة/ ٢٤٤]، وغير ذلك آيات كثيرة.

فبمِثل هذه المعاني بشروطها هذه يحصل اليقينُ بأنها مقاصدُ شرعية، فإن دَلَّت أَدلةٌ شرعية على أن الشريعة اعتبرت من مقاصدها معاني اعتبارية أو معاني عرفية خاصة احتاجت الشريعة إلى اعتبارها في مقاصدها لِمَا تشتمل عليه من تحصيل صلاحٍ عامّ أو دفعِ ضرّ كذلك، كاعتبارِ الرضاع سببًا لتحريم التزوج بالأخت منه[(١)] ومعاملتِه معاملةَ النسب في ذلك، وكاعتبار القرشية في شرط الخليفة، وجب عندها على الفقيه سبرُ تلك الاعتبارات، فإن حصل له الظنُّ في الجملة بأنها مقصودةٌ للشارع أثبتها بوصفها مسائلَ فرعيةً قريبةً من الأصول، ولا يجترئ على أن يتجاوز مواقعَ ورودِها، وإن قويَ الظنُّ بأنها مقاصدُ شرعيةٌ مطردةٌ فله حينئذٍ تأصيلُها ومجاوزةُ مواقعِ ورودها، كاعتبار الذكورة شرطًا في الولايات القضائية والإمارة بناءً على العرف العام المطرد في العالم يومئذ، واعتبار التبني مؤثرًا في جميع آثار البنوة الحقيقية في صدر الإسلام قبل نسخ ذلك بآية: ﴿ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ﴾ [الأحزاب/ ٥].

(١) «منه» أي من الرضاع.

فيُستَخلصُ من هذا كله أن المقاصدَ الشرعيةَ معانٍ حقيقيةٌ لها تحقُّقٌ في الخارج وتلحق بها المعاني الاعتباريةُ القريبةُ من الحقيقية(١)، ومعانٍ عرفيةٌ عامةٌ متحققة وتلحق بها معانٍ عرفيةٌ خاصة تقرُب من المعاني العرفية العامة.

فأما الأوهام - وهي المعاني الَّتِي يخترعُها الوهمُ من نفسه دون أن تصل إليه من شيء محقَّق في الخارج، كتوهُّمِ كثيرٍ من الناس أن في الميت معنىً يوجب الخوفَ منه أو النفورَ عنه عند الخلوة، وهذا الإدراك مركَّبُ من الفعل والانفعال؛ لأن الذهن الواحد نجده في هذا فاعلاً ومنفعِلاً معًا، فهو يفعل الاختراع ثم يدركه، وكذلك التخيلات - وهي المعاني الَّتِي تخترعها قوةُ الخيال بمعونة الوهم بأن يركِّبَها الخيالُ من عدة معانٍ محسوسة محفوظة في الحافظة، كتمثيل صنف من الحوت أنه خنزير بحري - فليس(٢) شيءٌ من هذين بصالحٍ لأن يُعدَّ مقصدًا شرعيًّا؛ لأن الله تعالى قال لرسوله: ﴿إِنَّكَ عَلَى ٱلْحَقِّ ٱلْمُبِينِ﴾ [النمل / ٧٩]، أي الَّذِي ليست فيه شائبة من باطل أو فساد.

ثم إننا استقرينا الشريعة فوجدناها لا تراعي الأوهامَ والتخيلات وتأمر بنبذها، فعلمنا أن البناءَ على الأوهام مرفوضٌ في الشريعة إلاَّ عند الضرورة، فقضينا بأن الأوهام غيرُ صالحة لأن تكون مقاصدَ شرعيةً، ففي الموطأ أن رسول الله ﷺ

---

(١) الاعتبارات هي المعاني الَّتِي لها حقائق متميزة عن بقية الحقائق، ولكنها غير موجودة إلا في اعتبار العقلاء بحيث لا مندوحة للعقل عن تعقُّلِها؛ لأن لها تعلُّقًا بالحقائق، ولكن وجودها تابع لوجود حقيقة مثل الزمان والمكان، أو حقيقتين مثل الإضافات كالأبوة..

(٢) ها هنا يبدأ جواب «فأما» الَّتِي افتتحت بها الجملة.

رأى رجلاً يسوق بَدَنَةً فقال له: «اركبها»، فقال: يا رسول الله إنها بدنة، فقال: «ارْكَبْها ويلك»، في الثانية أو في الثالثة.

وفيه أيضًا أن عبد الله بن عمر كفَّن ابنه واقدًا بن عبد الله حين مات بالجُحْفة وهو محرم، وقال: لولا أننا حُرمٌ لطيبناه، قال مالك: «وإنما يعمل الرجل ما دام حيًّا، فإذا مات فقد انقضى العمل»، والمقصود من ذلك نسخ الحديث الوارد أن رجلاً وَقَصَتْهُ ناقته وهو محرم فمات، فقال رسول الله: «لا تُخَمِّرُوا وجهه، ولا تَمسُّوهُ بطيب، فإنه يُبعث يوم القيامة ملبيًا».

وقد قيل: إن تلك خصوصية له قد علم الله سرًّا أوجب اختصاصَه بتلك المزية، والصواب عندي: أن ذلك لئلاً يتلطخ محنطوه، فالنهيُ لأجل الأحياء، لا لأجل الميت، وجُعل حرمانُه من الحنوط سببًا لحشره ملبِّيًا تنويهًا بشأن الحج، كما ورد في الشهيد، وسنذكره قريبًا.

وقد أبطل الإسلامُ أحكامَ التَّبَنّي الَّتِي كانت في الجاهلية وفي صدر الإسلام؛ لكونه أمرًا وهميًّا.

ومن حقِّ الفقيه - مهما لاح له مَا يُوهِمُ جعْلَ الوهم مُدْرَكَ حكمٍ شرعيٍّ - أن يتعمَّق في التأمُّل عسى أن يظفر بما يزيل ذلك الوهم، ويرى أن ثمة معنى حقيقيًّا - هو مناط التشريع - قد قارنه أمرٌ وهمي، فغطَّى عليه في نظر عموم الناس؛ لأنهم ألِفوا المصيرَ إلى الأوهام.

مثاله: النهي عن غُسل الشهيد في الجهاد، وقول رسول الله ﷺ في الشهيد: «إنه يبعث يوم القيامة ودمه يثعب[١] اللون لون الدم والريح ريح المسك»، فيتوهم كثير من الناس أن عِلَّةَ ترك غُسْلِه هي بقاء دمه في جروحه يبعث بها يوم القيامة، وليس كذلك؛ لأنه لو غُسِّلَ جهلاً أو نسيانًا أو عمدًا لَمَا بطُلت تلك المزية، ولجعل الله له في جرحه دمًا يثعب شهادةً له بين أهل المحشر، ولكنَّ علة النهي هي أن الناس في شغل عن التفرغ لغسل موتى الجهاد، فلما علِمَ الله ما يحصل من انكسار خواطر أهل الصف حين إصابتهم بالجراح من بقاء جراحتهم ومن دفنهم على تلك الحالة، وعلِمَ انكسار خواطر أهليهم وذويهم عوضهم الله تلك المزية الجليلة، فالسبب في الحقيقة معكوس، أي السبب هو المسبَّب والمسبَّب هو السبب.

وكذلك الأمر بستر العورة للذي يصلي في خلوته، فإن ذلك للحرص على عدم الاستخفاف بالعادات الصالحة تحقيقًا لمعنى المروءة وتعويدًا عليها.

وقد تأتي أحكامٌ منوطة بمعان لم نجد لها مُتَأَوَّلاً إلاَّ أنها أمور وهمية، مثل استقبال القبلة في الصلاة، ومثل التيمم واستلام الحجر الأسود، فعلينا أن نثبتها كما هي ونجعلها من قسم التعبدي الَّذِي لا يصلح للكون مقصدًا شرعيًّا أو نتأولها بما سنقول، وتأتي أحكام منوطة بِمَا يمكن له تأويلٌ يخرجه عن الوهم مثل طهارة

(١) يثعب: يسيل وينهمر.

الحدث، فنعالج بإمكاننا حتى نخرجه من الكون وهميًا، وتفصيل ذلك يجيء في القسم الثالث في المقاصد الخاصة.

واعلم أن الأمور الوهمية وإن كانت لا تصلح للكون مقصدًا شرعيًا للتشريع، فهي صالحة لأن يستعان بها في تحقيق المقاصد الشرعية، فتكون طريقًا للدعوة والموعظة، ترغيبًا أو ترهيبًا، كقوله تعالى: ﴿أَيُحِبُّ أَحَدُكُمْ أَن يَأْكُلَ لَحْمَ أَخِيهِ مَيْتًا﴾ [الحجرات/ ١٢]، وقوله ﷺ: «العائد في صدقته كالكلب يعود في قيئه».

فعلى الفقيه أن يفرق بين المقامين، فلا يذهب يفرع على تلك المواعظ أحكامًا فقهية لأن ذلك من الجهالة، كمن توهم أن الصائم إذا اغتاب أحدًا أفطر لأنه قد أكل لحم أخيه، وقد تكون الوهميات في أحوال نادرة مستعانًا بها على تحقيق مقصدٍ شرعيٍّ حين يتعذر غيرُها، ولعل ما ذكرناه من التيمم والاستقبال يرجع إلى ذلك فلتتفطَّنْ له.



ابتناءُ المقاصد على وصف الشَّريعة الإسلامية الأعظم: وهو الفطرة

قال الله تعالى: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًاۚ فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِى فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَاۚ لَا تَبْدِيلَ لِخَلْقِ ٱللَّهِۚ ذَٰلِكَ ٱلدِّينُ ٱلْقَيِّمُ﴾ [الروم/ ٣٠]، والمراد بالدين دين الإسلام لا محالة؛ لأن الخطاب لمحمد ﷺ فهو مأمور بإقامة وجهه للدين المرسل به، ومعنى إقامة الوجه للدين القصد إليه والجد فيه، والمراد بوجهه جميع ذاته، فخص الوجه بالذكر؛ لأنه جامع الحواس وآلات الإدراك، و«حنيفًا» حال من «وجهك»، والحنيف: المائل، والمراد هنا الميلُ عن غير ذلك الدين من الشرك، قال تعالى: ﴿حُنَفَآءَ لِلَّهِ غَيْرَ مُشْرِكِينَ بِهِۦ﴾ [الحج/ ٣١].

ودخل في هذا الخطاب جميع المسلمين باتفاق أهل التأويل.

وقوله ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ﴾ منصوب على البدل من ﴿حَنِيفًا﴾ المنصوب على الحال من «الدين»، فقوله «فطرة» في معنى حال ثانية، فيكون المعنى: فأقم وجهك للدين الحنيف الفطرة، والمراد من الدين مجموع ما يسمى بالدين من عقائد وأحكام.

وليس تخصيصه بالعقائد في كلام بعض المفسرين مثل فخر الدين الرازي والبيضاوي[1] إلاَّ انقيادًا لظاهر سياق الكلام السابق؛ لأن الآيات قبلها وردت في ذمِّ الشرك وإبطال عقائد المشركين والدهريين ابتداءً من قوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ يَبْدَؤُا۟ ٱلْخَلْقَ ثُمَّ يُعِيدُهُۥ ثُمَّ إِلَيْهِ تُرْجَعُونَ﴾ [الروم/ ١١]، إلى قوله: ﴿فَأَقِمْ وَجْهَكَ لِلدِّينِ حَنِيفًا﴾ [الروم/ ٣٠]، وبظنهم أن الفاء فاء التفريع، وكلا الأمرين غير ظاهر، فليس سياق الكلام بموجب تجزئةَ اسم الكل، فإن الدين اسم يشمل جميع ما يتدين به المرء كما دل عليه حديث: «هذا جبريل أتاكم يعلمكم دينكم»، وقد نبه أئمة أصول الفقه على أنه إذا ورد في القرآن كلام خاص ثم تلاه لفظ يشمل ذلك الخاص وغيره لمناسبة، فإن ذلك اللفظ لا يختص ببعض مدلوله لأجل السياق، وأما «الفاء» فالظاهر أنها فاءُ الفصيحة لا فاءُ التفريع، والفصيحة هي الفاء الَّتِي تُؤْذِنُ بشرطٍ مقدَّرٍ، إذا وقعت بعد كلام يُقْصَدُ به إثباتُ أمرٍ مطلوب للمتكلم بعد التمهيد له بذكر مقدماته ودلائله، فيقع ما بعد «الفاء» موقعَ النتيجة من القياس، والتقدير في الآية: إذا علمتَ ما بيناه للناس من دلائل الوحدانية وإبطال الشرك

---

(١) قال الفخر الرازي في بيان معنى الفطرة: «...ثم قال تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ﴾، أي الزم فطرة الله وهي التوحيد؛ لأن الله فطر الناس عليه... وقيل: لا تبديل لخلق الله، أي الوحدانية مترسخة فيهم لا تغيير لها». التفسير الكبير أو مفاتيح الغيب (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٩٩٠)، مج١٣، ج٢٥، ص١٠٥.
وقال البيضاوي: «فطرة الله: خِلقته، نصب على الإغراء أو المصدر لما دلَّ عليه ما بعدها؛ الَّتِي فطر الناس عليها: خلقهم عليها وهي قبولهم للحق وتمكنهم من إدراكه، أو ملة الإسلام فإنهم لو خُلُّوا وما خُلِقوا عليه أدَّى بهم إليها، وقيل العهد المأخوذ من آدم وذريته، لا تبديل لخلق الله: لا يقدر أحد أن يغيره، أو ما ينبغي أن يغير؛ ذلك: للإشارة إلى الدين المأمور بإقامة الوجه له أو الفطرة إن فُسِّرت بالملة»، البيضاوي: أنوار التنزيل وأسرار التأويل (بيروت: دار الكتب العلمية، ١٤٠٨هـ/ ١٩٨٨م)، مج٢، ص٢٢٠.

فأقم وجهك، أي توجَّهْ لدين الإسلام الَّذِي هو الفطرة، فالتعريف في «الدين» تعريف العهد، وهو ما عهده الرسولُ ﷺ ممَّا أُنزِل عليه من العقائد والشريعة كلها، كما قال تعالى: ﴿شَرَعَ لَكُم مِّنَ ٱلدِّينِ مَا وَصَّىٰ بِهِۦ نُوحًا وَٱلَّذِىٓ أَوْحَيْنَآ إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِۦٓ إِبْرَٰهِيمَ وَمُوسَىٰ وَعِيسَىٰٓ أَنْ أَقِيمُوا۟ ٱلدِّينَ وَلَا تَتَفَرَّقُوا۟ فِيهِ﴾ [الشورى / ١٣].

فالفطرة في هذه الآية مرادٌ بها جملةُ الدين بعقائده وشرائعه، وبذلك فسر ابن عطية والزمخشري، قال ابن عطية: «واختلف الناس في الفطرة ههنا، فذكر مكّي وغيره في ذلك جميع ما يمكن أن تصرف هذه اللفظة عليه، وفي بعض ذلك قلق» والذي يُعْتمد عليه في تفسير هذه اللفظة أنها الخِلْقة والهيئة الَّتِي في نفس الطفل الَّتِي هي مُعَدَّةٌ ومُهَيَّأَةٌ لأن يميز بها مصنوعات الله تعالى ويستدل بها على ربِّه جلَّ وعلا، ويعرف شرائعه، ويؤمن به»، وقال الزمخشري في الكشاف: «والمعنى أنه خلقهم قابلين للتوحيد ودين الإسلام».

فَلْنُبَيِّنْ معنى كون الإسِلام الفطرة، إذ هو معنىً لم أرَ من أتقن الإفصاح عنه.

الفطرة: الخِلْقَة، أي النظام الَّذِي أوجده الله في كل مخلوق، ففطرة الإنسان هي ما فُطِرَ - أي خُلِقَ - عليه الإنسانُ ظاهرًا وباطنًا، أي جسدًا وعقلاً، فمشيُ الإنسان برجليه فطرة جسدية، فمحاولة أن يتناول الأشياء برجليه خلاف الفطرة، واستنتاج المسببات من أسبابها والنتائج من مقدماتها فطرةٌ عقلية، فاستنتاج

الشيء من غير سببه - الـمُسمَّى في علم الاستدلال بفساد الوضع - خلاف الفطرة العقلية، والجزم بأن ما نشاهده من الأشياء هو حقائق ثابتة في نفس الأمر فطرة عقلية، فإنكارُ السفسطائية ثبوتَ ذلك خلاف الفطرة العقلية، فوصف الإسلام بأنه الفطرة معناه أنه فطرة عقلية؛ لأن الإسلام عقائد وتشريعات، وكلها أمور عقلية أو جارية على وفق ما يدركه العقل ويشهد به.

وقد بَيَّن أبو علي ابن سينا حقيقة الفطرة في كتاب «النجاة» فقال: «ومعنى الفطرة أن يتوهَّمَ الإنسانُ نفسَه حصل في الدنيا دفعةً وهو عاقل، لكنه لم يسمع رأيًا ولم يعتقد مذهبًا ولم يعاشر أمةً ولم يعرف سياسة، ولكنه شاهد المحسوسات وأخذ منها الحالات، ثم يعرض على ذهنه شيئًا ويتشكك فيه، فإن أمكنه الشكُّ فالفطرة لا تشهد به، وإن لم يمكنه الشكُّ فهو ما توجبه الفطرة، وليس كل ما توجبه فطرة الإنسان بصادقٍ، إنما الصادق فطرةُ القوة الَّتِي تُسمَّى عقلاً، وأما فطرة الذهن بالجملة فربما كانت كاذبة، وإنما يكون هذا الكذب في الأمور الَّتِي ليست محسوسةً بالذات، بل هي مبادئ للمحسوسات، فالفطرة الصادقة هي مقدمات وآراء مشهورة محمودة، أوجب التصديقَ بها إمَّا شهادةُ الكل مثل أن العدل جميل، وإمَّا شهادةُ الأكثر، وإمَّا شهادةُ العلماء أو الأفاضل منهم، وليست الذائعاتُ من جهة ما هي ذائعاتٌ مما يقع التصديق بها في الفطرة، فما كان من الذائعات ليس بأَوَّليٍّ عقليٍّ ولا وهمي، فإنها غير فطرية ولكنها متقررة عند الأنفس؛ لأن العادة مستمرة عليها منذ الصبا، وربما دعا إليها محبة التسالم

والاصطناع المضطر إليهما الإنسان، أو شيء من الأخلاق الإنسانية مثل الحياء والاستيناس، أو الاستقراء الكثير، أو كون القول في نفسه ذا شرط دقيق لأن يكون حقًّا صِرْفًا، فلا يفطن لذلك الشرط ويؤخذ على الإطلاق».

ولقد أبدع في الإفصاح عن معنى الفطرة، والتنبيه على وجوب الحذر من اختلاطها بالْمُدْرَكات الباطلة المتأصلة في النفوس بسبب عوارض عرضت للبشر، مثل العوائد الفاسدة المألوفة ودعوة أهل الضلالات إليها، وفي كلامه ما ينبِّه على أن المخاطبين بتمييز الفطرة عن غيرها هم العلماء والحكماء أهل العقول الراجحة، فلا يعوز هؤلاء تحقيقُ معنى الفطرة وتمييزُها عمَّا يلتبس بها من المدركات والوجدانات، على أنه إن عسر على أحدهم تحقيقُ معنى فطري دقيقٍ أو شديدٍ التباسُ غيرِه به، وخاف هوى نفسه أن يخيِّلَ له الأمر غير الفطري فطريًّا، فعليه حينئذٍ أن يُعمِّق النظر طويلاً، وأن يعتبر بشهادة العلماء الأفاضل المشهور لأفكارهم بكثرة العصمة من الخطأ.

وقد استبان لك أن الفطرة النفسية للإنسان هي الحالة الَّتِي خلق الله عليها عقل النوع الإنساني سالمًا من الاختلاط بالرعونات والعادات الفاسدة، فهي المرادُ من قوله تعالى: ﴿فِطْرَتَ ٱللَّهِ ٱلَّتِي فَطَرَ ٱلنَّاسَ عَلَيْهَا﴾ [الروم/ ٣٠]، وهي صالحة لصدور الفضائل عنها، كما شهد به قوله تعالى: ﴿لَقَدْ خَلَقْنَا ٱلْإِنسَٰنَ فِيٓ أَحْسَنِ تَقْوِيمٍ. ثُمَّ رَدَدْنَٰهُ أَسْفَلَ سَٰفِلِينَ. إِلَّا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ﴾ [التين/ ٤ – ٦]. فلا شكَّ أن المراد بالتقويم في الآية تقويمُ العقل الَّذِي هو مصدر العقائد الحقة

والأعمال الصالحة، وأن المراد برده أسفل سافلين انتقالُ الناس إلى اكتساب الرذائل بالعقائد الباطلة والأعمال الذميمة، وليس المرادُ تقويمَ الصورة؛ لأن صورة الناس لم تتغير إلى ما هو أسفل، ولأن الاستثناء بقوله: (إِلاَّ الَّذِينَ آمَنُوا)، يمنع أن يكون المستثني منه صورًا ظاهرة، إذ ليس للمؤمنين الصالحين اختصاص بصور جملية، فالأصول الفطرية هي الَّتِي خلق الله عليها الإنسان المخلوق لعمران العالم، وهي إذًا الصالحة لانتظام هذا العالم على أكمل وجه، وهي إذًا ما يحتوي عليه الإسلام الَّذِي أراده الله لإصلاح العالم بعد اختلاله.

ومعنى وصف الإسلام بأنه «فطرة الله»، أن الأصول الَّتِي جاء بها الإسلام هي من الفطرة، ثم تتبعها أصول وفروع هي من الفضائل الذائعة المقبولة، فجاء بها الإسلام وحرَّضَ عليها، إذ هي من العادات الصالحة المتأصِّلة في البشر، والناشئة عن مقاصدَ من الخير سالمةٍ من الضرر، فهي راجعة إلى أصول الفطرة، وإن كانت لو تُركت الفطرةُ وشأنها لما شهدت بها ولا بضدها، فلما حصلت اختارتها الفطرة، ولذلك استقرت عند الفطرة واستحسنتها.

مثال ذلك الحياء والوقاحة، فإنهما إذا لم يخرجا إلى حد الاستعمال في الإضرار كانا سواء في شهادة الفطرة، وقد كان بعضُ الحكماء معروفًا بالوقاحة والسلاطة مثل الحكيم ديوجينوس اليوناني، ولكنا نجد الحياء محبوبًا للناس، فصار من العادات الصالحة، وصلح لأن تنشأ عنه منافع جمة في صلاح الذات وإصلاح العموم، فلذلك كان من شعار الإسلام، ففي الصحيح أن رسول الله ﷺ

مرَّ برجلٍ من الأنصار يعِظُ أخاه في الحياء، فقال رسول الله ﷺ: «دعه، فإن الحياء من الإيمان». فلم تَسْلَمْ حكمةُ أصحابِ الشدة والغلظة من نفور الناس عنها وعنهم، وقد قال تعالى ﴿وَلَوۡ كُنتَ فَظًّا غَلِيظَ ٱلۡقَلۡبِ لَٱنفَضُّواْ مِنۡ حَوۡلِكَ﴾ [آل عمران/ ١٥٩].

ويستبينُ لك من هذا أن الوجدان الإنساني العقلي لا يدخل تحت الفطرة منه إلاَّ الحقائقُ والاعتباريات، ولا يدخل فيه الأوهام والتخيلات لأنها ليست مِمَّا فُطِر عليه العقل، ولكنها مِمَّا عرض للفطرة عروضًا كثيرًا حتى لازمت أصحاب الفطرة في غالب الأحوال فاشتبهت بالفطريات، وإنما كان عروضُها للفطرة بسوء استعمال العقل وسوء فهم الأسباب، ولذلك تجد العقلاءَ متفقين في الحقائق والاعتباريات، ولا تجدهم متفقين في الوهميات والتخيلات، بل تجد سلطان هذين الأخيرين أشد بمقدار شدة ضعف العقول، وتجد أهل العقول الراجحة في سلامة منهما.

ويتفرع لنا من هذا أن الشريعة الإسلامية داعيةٌ أهلَها إلى تقويم الفطرة والحفاظ على أعمالها، وإحياء ما اندرس منها أو اختلط بها، فالزواج والإرضاع من الفطرة وشواهده ظاهرة في الخلقة، والتعاوض وآداب المعاشرة من الفطرة؛ لأنهما اقتضاهما التعاون على البقاء، وحفظ الأنفس والأنساب من الفطرة، والحضارة الحق من الفطرة؛ لأنها من آثار حركة العقل الَّذِي هو من الفطرة، وأنواع المعارف

الصالحة من الفطرة؛ لأنها نشأت عن تلاقح العقول وتفاوضها، والمخترعات من الفطرة؛ لأنها متولدة عن التفكير، وفي الفطرة حب ظهور ما تولد عن الخلقة.

ونحن إذا أجدنا النظر في المقصد العام من التشريع الَّذِي سيأتي بحثُه، نجده لا يعدو أن يساير حفظ الفطرة والحذر من خرقها واختلالها، ولعل ما أفضى إلى خرقٍ عظيمٍ فيها يُعدُّ في الشرع محذورًا وممنوعًا، وما أفضى إلى حفظ كيانها يُعدُّ واجبًا، وما كان دون ذلك في الأمرين منهي عنه أو مطلوب في الجملة، وما لا يمسها مباح.

ثم إذا تعارضت مقتضيات الفطرة ولم يمكن الجمع بينها في العمل، يُصارُ إلى ترجيح أَوْلاها وأبقاها على استقامة الفطرة، فلذلك كان قتلُ النفسِ أعظمَ الذنوب بعد الشرك، وكان الترهُّب مَنهيًّا عنه، وكان خصاء البشر من أعظم الجنايات، ولم يجز الانتفاع بالإنسان انتفاعًا يفيت عينه أو يعطلها، كالتمثيل بالعبد بخلاف الانتفاع بالحيوان، وكان إتلاف الحيوان بغير أكله ممنوعًا.

ومن هنا تعلم أن القضاء بالعوائد يرجع إلى معنى الفطرة؛ لأن شرط العادة الَّتِي يُقْضَى بها أن لا تُنافِيَ الأحكامَ الشرعية، فهي تدخل تحت حكم الإباحة، وقد علمتَ أنها من الفطرة؛ إمَّا لأنها لا تنافيها، وحينئذٍ فالحصول عليها مرغوب لفطرة الناس، وإمَّا لأن الفطرة تناسبها وهو ظاهر.




السَّماحة أوَّلُ أوصاف الشَّريعة وأكبرُ مقاصدها

السماحةُ سهولةُ المعاملة في اعتدال، فهي وسطٌ بين التضييق والتساهل، وهي راجعةٌ إلى معنى الاعتدال والعدل والتوسط، ذلك المعنى الذي نوّه به أساطينُ حكمائنا الَّذِين عُنُوا بتوصيف أحوال النفوس والعقول، فاضلها ودنيِّها، وانتساب بعضها من بعض، فقد اتفقوا على أن قوام الصفات الفاضلة هو الاعتدال، أي التوسط بين طرفي الإفراط والتفريط؛ لأن ذينك الطرفين يدعو إليهما الهوى الَّذِي حذرنا الله منه في مواضع كثيرة، منها قوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَّبِعِ ٱلْهَوَىٰ فَيُضِلَّكَ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [ص/ ٢٦]، وقوله: ﴿يَٰٓأَهْلَ ٱلْكِتَٰبِ لَا تَغْلُوا۟ فِى دِينِكُمْ﴾ [النساء/ ١٧١]، وقوله: ﴿فَمَا رَعَوْهَا حَقَّ رِعَايَتِهَا﴾ [الحديد/ ٢٧]، فإن ذلك متعلق بأهل الكتاب ابتداءً، ومرادٌ منه موعظةُ هذه الأمة لتجتنب الأسباب الَّتِي أوجبتْ غضب الله على الأمم السابقة وسقُوطَها، وقال رسول الله ﷺ في اليهود: «لو ذبحوا أيةَ بقرةٍ لأجزأتهم، ولكن شدَّدوا فشدَّد الله عليهم».

فالتوسُّط بين طرَفَيْ الإفراط والتفريط هو منبع الكمالات، وقد قال الله تعالى في وصف هذه الأمة أو وصف صدرها: ﴿وَكَذَٰلِكَ جَعَلْنَٰكُمْ أُمَّةً وَسَطًا﴾ [البقرة/ ١٤٣].

روى أبو سعيد الخدري عن رسول الله ﷺ في معنى الآية أن الوسط هو العدل، أي بين طرفي الإفراط والتفريط، وبذلك جزم المحققون في تفسير هذه الآية، وبه فُسِّر أيضًا قولُه تعالى: ﴿قَالَ أَوْسَطُهُمْ﴾ [القلم/ ٢٨]، أي أعلمهم وأعدلهم، وقد شاع هذا المعنى في الوسط، حتى قال أبو تمام:

كانتْ هي الوسط المحمي فاكتنفتْ بها الحوادث حتى أصبحتْ طرفا

وقال مطرف بن عبد الله بن الشِّخِّير التابعي: «خير الأمور أوساطها»، وبعضهم يرويه حديثًا، وهو مشهور على الألسنة، ولكنه ضعيف الإسناد.

فالسماحة: السهولة المحمودة فيما يظن الناسُ التشديدَ فيه، ومعنى كونها محمودةً أنها لا تُفْضِي إلى ضُرٍّ أو فساد، وفي الحديث الصحيح عن جابر بن عبد الله قال رسول الله ﷺ: «رحم الله رجلاً سمحًا إذا باع، سمحًا إذا اشترى، سمحًا إذا اقتضى»، وقريب منه في رواية أبي هريرة.

ووصفُ الإسلام بالسماحة ثبتَ بأدلة القرآن والسنة، فقد قال الله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة/ ١٨٥]، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِى ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج/ ٧٨]، وقال: ﴿مَا يُرِيدُ ٱللَّهُ لِيَجْعَلَ

عَلَيۡكُم مِّنۡ حَرَجٖ ﴾ [المائدة/ ٦]، وقال: ﴿رَبَّنَا وَلَا تَحۡمِلۡ عَلَيۡنَآ إِصۡرٗا كَمَا حَمَلۡتَهُۥ عَلَى ٱلَّذِينَ مِن قَبۡلِنَاۚ رَبَّنَا وَلَا تُحَمِّلۡنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهِۦ ﴾ [البقرة/ ٢٨٦].

وفي الحديث الصحيح عن ابن عباس عن رسول الله ﷺ أنه قال: «أحب الدين إلى الله الحنيفية السمحة»، أي أحب الأديان إلى الله دين الإسلام الَّذِي هو الحنيفية السمحة، فقد أثبت أن السماحة هي وصف الإسلام، وفيه عن أبي هريرة أن النبي ﷺ قال: «إن الدين يسر، ولن يُشَادَّ هذا الدينَ أحدٌ إلا غلبه»، أي كان الدين غالبًا، وفي الحديث: «بُعِثت بالحنيفية السمحة»، وهو ضعيف السند بهذا اللفظ، ولكنه في معنى الحديث الَّذِي قبله، واستقراءُ الشريعة دلَّ على أن السماحةَ واليسرَ من مقاصد الدين.

وفي الحديث الصحيح في البخاري وغيره: أن رسولَ اللهِ ﷺ بعث عليًّا ومعاذًا إلى اليمن وقال لهما: «يسِّرَا ولا تُعسِّرا، وبشِّرَا ولاَ تُنَفِّرَا»، وقال رسول الله ﷺ لأصحابه: «إنَّما بُعِثْتم مُيسِّرين، ولم تُبعَثوا مُعسِّرين»، وعن عائشة: «كان رسول الله ما خُيِّر بين أمرين إلاَّ اختار أيسرَهما ما لم يكن إثم»، والمراد من الإثم ما دلت الشريعة على تحريمه، قال الشاطبي في الفصل الثاني من المسألة السابعة من نوع الموانع، وفي مواضع متكررة من كتابه: «إن الأدلة على رفع الحرج في هذه الأمة بلغت القطع»، واستدل لذلك بكثير من الأدلة الَّتِي ذكرناها آنفًا.

وأقولُ: إن حكمة السماحة في الشريعة أن الله جعل هذه الشريعة دين الفطرة، وأمورُ الفطرة راجعةٌ إلى الجِبِلَّة، فهي كائنة في النفوس، سهلٌ عليها قبولُها، ومن الفطرة النفورُ من الشِّدَّة والإعنات، قال تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُخَفِّفَ عَنكُمْۚ وَخُلِقَ ٱلۡإِنسَٰنُ ضَعِيفٗا﴾ [النساء/ ٢٨]، وقد أراد الله تعالى أن تكون الشريعةُ الإسلامية شرعيةً عامةً ودائمة، فاقتضى ذلك أن يكون تنفيذُها بين الأمة سهلا، ولا يكون ذلك إلاَّ إذا انتفى عنها الإعناتُ، فكانت بسماحتها أشدَّ ملاءمةً للنفوس؛ لأن فيها إراحةَ النفوس في حالَيْ خُوَيْصتها ومجتمعها.

وقد ظهر للسماحة أثرٌ عظيم في انتشار الشريعة وطول دوامها، فعُلِم أن اليسر من الفطرة؛ لأن في فطرة الناس حبَّ الرفق، ولذلك كره الله من المشركين تغيير خلق الله فأسنده إلى الشيطان إذ قال عنه: ﴿وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُبَتِّكُنَّ ءَاذَانَ ٱلۡأَنۡعَٰمِ وَلَأٓمُرَنَّهُمۡ فَلَيُغَيِّرُنَّ خَلۡقَ ٱللَّهِۚ﴾ [النساء/ ١١٩]، وذلك حيث يكون التغيير خلوًّا عن المصلحة، فأما إذا كان لمعنًى أدخلَ في الفطرة فلا يصير مذمومًا، بل يكون محمودًا، مثل الختان، وتقليم الأظفار، وحلق الرأس في الحج.

المَقصدُ العامّ منَ التَّشريع

إذا نحن استقرينا موارد الشريعة الإسلامية الدالة على مقاصدها من التشريع، استبان لنا من كليات دلائلها ومن جزئياتها المستقرأة أنَّ المقصدَ العام من التشريع فيها هو حفظُ نظام الأمة، واستدامةُ صلاحه بصلاح المهيمن عليه، وهو نوع الإنسان، ويشمل صلاحُه صلاحَ عقله، وصلاحَ عمله، وصلاحَ ما بين يديه من موجودات العالَم الَّذِي يعيش فيه.

قال الله تعالى حكايةً عن رسوله شعيب وتنويهًا به: ﴿إِنْ أُرِيدُ إِلَّا ٱلْإِصْلَٰحَ مَا ٱسْتَطَعْتُ ۚ وَمَا تَوْفِيقِىٓ إِلَّا بِٱللَّهِ ﴾ [هود / ٨٨]، فعلمنا أن الله أَمر ذَلك الرسول بإرادة الإصلاح بمنتهى الاستطاعة، وقال: ﴿وَقَالَ مُوسَىٰ لِأَخِيهِ هَٰرُونَ ٱخْلُفْنِى فِى قَوْمِى وَأَصْلِحْ وَلَا تَتَّبِعْ سَبِيلَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [الأعراف / ١٤٢]، وقال: ﴿ إِنَّ فِرْعَوْنَ عَلَا فِى ٱلْأَرْضِ وَجَعَلَ أَهْلَهَا شِيَعًا يَسْتَضْعِفُ طَآئِفَةً مِّنْهُمْ يُذَبِّحُ أَبْنَآءَهُمْ وَيَسْتَحْىِۦ نِسَآءَهُمْ ۚ إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلْمُفْسِدِينَ ﴾ [القصص / ٤]، فعلمنا أن الصفاتِ الَّتِي أُجْريت على فرعون كلّها من الفساد، وأن ذلك مذموم، وأن بعثةَ موسى كانت لإنقاذ

بني إسرائيل من فساد فرعون، فعلمنا أن المراد من الفساد غيرُ الكفر، وإنَّما هو فساد العمل في الأرض؛ لأن بني إسرائيل لم يتبعوا فرعون في كفره.

وقال حكايةً عن شريعة شعيب لأهل مدين: ﴿وَلَا تَبْخَسُوا۟ ٱلنَّاسَ أَشْيَآءَهُمْ وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾ [الأعراف/ ٨٥]، وفي آية أخرى: ﴿وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [البقرة/ ٦٠]، وقال حكايةً عن رسول ثمود: ﴿وَلَا تَعْثَوْا۟ فِى ٱلْأَرْضِ مُفْسِدِينَ﴾ [الأعراف/ ٧٤]، وقال الله تعالى مخاطبًا هذه الأمة: ﴿وَلَا تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ بَعْدَ إِصْلَٰحِهَا﴾ [الأعراف/ ٥٦]، وقال: ﴿وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِى ٱلْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ ٱلْحَرْثَ وَٱلنَّسْلَ ۗ وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلْفَسَادَ﴾ [البقرة/ ٢٠٥]، وقال: ﴿فَهَلْ عَسَيْتُمْ إِن تَوَلَّيْتُمْ أَن تُفْسِدُوا۟ فِى ٱلْأَرْضِ وَتُقَطِّعُوٓا۟ أَرْحَامَكُمْ. أُو۟لَٰٓئِكَ ٱلَّذِينَ لَعَنَهُمُ ٱللَّهُ فَأَصَمَّهُمْ وَأَعْمَىٰٓ أَبْصَٰرَهُمْ﴾ [محمد/ ٢٢ - ٢٣].

فهذه أدلةٌ كلية صريحة، دلت على أن مقصدَ الشريعة الإصلاحُ وإزالةُ الفساد، وذلك في تصاريف أعمال الناس.

وهناك آياتٌ كثيرة في القرآن ذُكِر فيها الصلاحُ في معرض الحثِّ والمدح، وذُكِر فيها الفسادُ في معرض التحذير والذم، تركتُ سوْقَها هنا؛ لأنها لم تكن صريحةً في أن المراد من الصلاح والفساد صلاحُ الأعمال وفسادُها، بل تحتمل أن يراد منهما الإيمان والكفر.

وتتبعها أدلةٌ من قبيل الإيماء جاءت دالَّةً على أن صلاحَ الحال في هذا العالم مِنَّةٌ كبرى يمنُّ الله بها على الصالحين من عباده جزاءً لهم، قال تعالى: ﴿ وَلَقَدْ كَتَبْنَا فِي الزَّبُورِ مِنۢ بَعْدِ الذِّكْرِ أَنَّ الْأَرْضَ يَرِثُهَا عِبَادِيَ الصَّالِحُونَ . إِنَّ فِي هَٰذَا لَبَلَاغًا لِّقَوْمٍ عَابِدِينَ ﴾ [الأنبياء/ ١٠٥ – ١٠٦]، وقال مخاطبًا المسلمين: ﴿ وَعَدَ اللَّهُ الَّذِينَ آمَنُوا مِنكُمْ وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي الْأَرْضِ كَمَا اسْتَخْلَفَ الَّذِينَ مِن قَبْلِهِمْ ﴾ [النور/ ٥٥]، وقال في معرض الوعد: ﴿ مَنْ عَمِلَ صَالِحًا مِّن ذَكَرٍ أَوْ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤْمِنٌ فَلَنُحْيِيَنَّهُ حَيَاةً طَيِّبَةً ﴾ [النحل / ٩٧]، وامتنَّ على بني إسرائيل بالإنقاذ من الأسر الدنيوي بقوله: ﴿ وَإِذْ قَالَ مُوسَىٰ لِقَوْمِهِ يَا قَوْمِ اذْكُرُوا نِعْمَةَ اللَّهِ عَلَيْكُمْ إِذْ جَعَلَ فِيكُمْ أَنبِيَاءَ وَجَعَلَكُم مُّلُوكًا ﴾ [المائدة/ ٢٠]، فلولا أن صلاح هذا العالم مقصودٌ للشارع ما امتن به على الصالحين من عباده.

ولقد علمنا أن الشارع ما أراد من الإصلاح المنوَّه به مجردَ صلاح العقيدة وصلاحِ العمل بالعبادة كما قد يُتوهَّمُ، بل أراد منه صلاحَ أحوال الناس وشؤونهم في الحياة الإجتماعية، فإن قوله تعالى: ﴿ وَإِذَا تَوَلَّىٰ سَعَىٰ فِي الْأَرْضِ لِيُفْسِدَ فِيهَا وَيُهْلِكَ الْحَرْثَ وَالنَّسْلَ ۗ وَاللَّهُ لَا يُحِبُّ الْفَسَادَ ﴾ [البقرة/ ٢٠٥]، أنبأنا بأن الفساد المحذَّر منه هنالك هو إفساد موجودات هذا العالم، وأن الَّذِي أوجد هذا العالم وأوجد فيه قانون بقائه لا يُظنُّ فعلُه ذلك عبثًا، وهو يقول: ﴿ أَفَحَسِبْتُمْ أَنَّمَا خَلَقْنَاكُمْ عَبَثًا ﴾ [المؤمنون/ ١١٥]، ولولا إرادةُ انتظامه لَمَا شرع الشرائع الجزئية الرادعة للناس عن الإفساد – فقد شَرع القصاص على إتلاف

الأرواح وعلى قطع الأطراف، وشَرع غُرْمَ قيمة الـمُتْلَفَات والعقوبة على الَّذِين يحرقون القرى ويغرقون السلع - ولَمَّا أباح تناولَ الطيباتِ والزينة، وأقامت الشريعةُ لإصلاح معاملة الناس بعضهم مع بعض نظامَ الحق، وهو دفع الفساد قطعا، كما صرح به قوله تعالى: ﴿ وَلَوِ ٱتَّبَعَ ٱلْحَقُّ أَهْوَآءَهُمْ لَفَسَدَتِ ٱلسَّمَٰوَٰتُ وَٱلْأَرْضُ وَمَن فِيهِنَّ ﴾ [المؤمنون/ ٧١]، فجعل الحق ممانعًا للفساد.

ومن عموم هذه الأدلة ونحوها حصل لنا اليقينُ بأن الشريعة متطلبةٌ لجلب المصالح ودرء المفاسد، واعتبرنا هذا قاعدةً كلية في الشريعة.

فقد انتظم لنا الآن أن المقصدَ الأعظمَ من الشريعة هو جلبُ الصلاح ودرء الفساد، وذلك يحصل بإصلاح حال الإنسان ودفع فساده، فإنه لَمَّا كان هو المهيمنَ على هذا العالَم كان في صلاحه صلاحُ العالم وأحواله، ولذلك نرى الإسلامَ عالج صلاحَ الإنسان بصلاح أفراده الَّذِين هم أجزاءُ نوعِه، وبصلاح مجموعه وهو النوع كله، فابتدأ الدعوةَ بإصلاح الاعتقاد الَّذِي هو إصلاح مبدأ التفكير الإنساني الَّذِي يسوقه إلى التفكير الحق في أحوال هذا العالم، ثم عالج الإنسان بتزكية نفسه وتصفية باطنه؛ لأن الباطن محرِّكٌ الإنسانَ إلى الأعمال الصالحة، كما ورد في الحديث «ألا وإن في الجسد مضغة إذا صلحت صلح الجسد كله، وإذا فسدت فسد الجسد كله، ألا وهي القلب»، وقد قال الحكماء: «الإنسان عقل تخدمه الأعضاء»، ثم عالج بعد ذلك إصلاح العمل، وذلك بتفنن التشريعات كلها.

فاستعدادُ الإنسان للكمال وسعيُه إليه يحصل بالتدريج في مدارج تزكية النفس، ولنا من تطور التشريع من ابتداء البعثة إلى ما بعد الهجرة هادٍ يهدينا إلى مقصد الشريعة من الوصول إلى الإصلاح المطلوب، وقد أشار إلى مجمل ما أطلناه ما جاء في الحديث الَّذِي رواه مسلم عن أبي عمرة الثقفي أنه قال: «قلت: يا رسول الله قل لي في الإسلام قولاً لا أسأل عنه أحدًا غيرك، قال: «قل آمنت بالله ثم استقم».

وإذا لم يكن غرضُنا في هذا الكتاب الكلامَ على الإصلاح العام في الإسلام، فلْنَلْوِ عنانَ القلم عن الخوض في صلاح الاعتقاد، وفي صلاح الأنفس، وفي صلاح عمل العبادات، ولنثنِ ذلك العنان إلى خصوص البحث في صلاح أحوال المسلمين في نظام المعاملات المدنية، وهي ما يُعبَّر عنه بجلب المصلحة، ودرء المفسدة.

بَيان المصلحةِ والمفْسَدة

أمَّا المصلحة فهي كاسمها، شيءٌ فيه صلاح قوي، ولذلك اشتُقَّت لها صيغةُ المفعلة، والدالةُ على اسم المكان الَّذِي يكثر فيه ما منه اشتقاقه، وهو هنا مكان مجازي.

ويظهر لي أن نعرِّفها بأنها وصفٌ للفعل يحصل به الصلاح، أي النفعُ منه دائمًا أو غالبًا، للجمهور أو للآحاد، فقولِي «دائمًا» يشير إلى المصلحة الخالصة والمطردة، وقولِي «أو غالبًا» يشير إلى المصلحة الراجحة في غالب الأحوال، وقولِي «للجمهور أو للآحاد» إشارةٌ إلى أنها قسمان كما سيأتي.

وقد عرَّف عضد الدين الإيجي في شرح مختصر ابن الحاجب الأصلي المصلحَة بأنها اللَّذَّةُ ووسيلتُها، وعرَّفها هو في «المواقف» بأنها ملاءمة الطبع.

وعرَّفها الشاطبي في مواضع من كتابه «عنوان التعريف» بما يتحصل منه بعد تهذيبه: «أنها ما يؤثر صلاحًا أو منفعةً للناس عمومية أو خصوصية، وملاءمةً

قارة في النفوس في قيام الحياة»، وهو أقرب التعاريف السابقة على تعريفنا، ولكنه غيرُ مُنْضَبِط.

وأما المفسدة فهي ما قابل المصلحةَ، وهي وصفٌ للفعل يحصل به الفساد، أي الضرُّ، دائمًا أو غالبًا، للجمهور أو للآحاد.

وقد لاح من التعريف أن المصلحة قسمان:

مصلحةٌ عامة: وهي ما فيه صلاحُ عموم الأمة أو الجمهور، ولا التفاتَ منه إلى أحوال الأفراد إلاَّ من حيث إنهم أجزاءٌ من مجموع الأمة، مثل حفظ المتمولات من الإحراق والإغراق؛ فإن في بقاء تلك المتمولات منافعَ ومصالحَ، هي بحيث يستطيع كل من يتمكن من الانتفاع بها نوالَها بالوجوه المعروفة شرعًا، فإحْراقُها وإغراقُها يفيت عن الجمهور ما بها من المصالح، وهذا هو معظم ما جاء فيه التشريع القرآني، ومنه معظم فروض الكفايات، كطلب العلم الديني، والجهاد، وطلب العلم الَّذِي يكون سببًا في حصولِ قوةٍ للأمة.

ومصلحةٌ خاصة: وهي ما فيه نفع الآحاد باعتبار صدور الأفعال من آحادهم ليحصل بإصلاحهم صلاحُ المجتمع المركَّبِ منهم، فالالتفات فيه ابتداءً إلى الأفراد، وأما العموم فحاصل تبعًا، وهو بعض ما جاء به التشريع القرآني ومعظم ما جاء في السنة من التشريع، وهذا مثل حفظ المال من السرف بالحجر

على السفيه مدةَ سفَهِهِ، فذلك نفعٌ لصاحب المال ليجده عند رشده، أو يجده وارثُه من بعده، وليس نفعًا للجمهور.

ويحقُّ على العالِم أن يغوص برأيه في تتبع المصالح الخفية، فإنه يجد معظمَها مُراعى فيه النفعُ العام للأمة والجماعة أو لنظام العالم، مثل الدية في قتل الخطأ، فإنها وجبت على القرابة من القبيلة، وليس فيها في ظاهر الأمر نفعٌ لدافعيها حتى قال زهير:

تُعْفَى الكلومُ بالمئين فأصبحت ينجّمها من ليس فيها بمجرمِ

وفيها مصلحةٌ خاصة للقاتل خطأ إذ استُبْقِيَ مالُه، ولو كان النظرُ إلى تلك المصلحة الخاصة لكان النظرُ يوجبُ إلغاءَ مصلحة القاتل في مقابلة مضرة أقاربه من قبيلته، ولكن غوصَ النظر يُنْبِئُنا بأنَّها روعِيَ فيها نفعٌ عام، وهو حق المواساة عند الشدائد؛ ليكون ذلك سنةً بين القوم في تَحَمُّل جماعاتهم بالمصائب العظيمة، فهي نفع مدَّخَرٌ لهم في نوائبهم، كما قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَنسَوُا۟ ٱلْفَضْلَ بَيْنَكُمْ﴾ [البقرة/ ٢٣٧]، مع ما في ذلك من إرضاء أولياء القتيل حتى تُنْزَعَ الإحَنُ من قلوبهم، تلك الإحن الَّتِي قد تدفعهم إلى الاجتراء على إذاءة القاتل، فإن فرحهم بمال الدية الكثيرة يجبر صدعهم، ولو كُلِّفَ القاتلُ دفعَ ذلك لأعوزه أو لصار بحالة فقر، فبذلك كله حصلت مقاصد الأمن والمواساة والرفق.

ومثالُ مراعاة مصلحة نظام العالم حياطةُ الشريعةِ المصالحَ المألوفةَ المطردة بسياج الحفظ الدائم، ولو في الأحوال الَّتِي يُظَنُّ فيها فواتُ المصلحة من سائر جوانبها، كما يقال في الشيخ الهرِم المنهوك بالمرض، الفقير الجاهل، الَّذِي لم يبق فيه رجاءُ نفع ما، فهو مع هذه الأحوال محَتَرمُ النفس محافظةً على مصلحة بقاء النفوس؛ لأن مصلحة نظام العالم في احترام بقاء النفوس في كل حال، مع الأمر بالصبر على ما يلوح من شدة الأضرار اللاحقة لحياة بعض الأحياء، كيلا يتطرق الوهنُ والاستخفافُ بالنفوس إلى عقول الناس، فتتفاوت في ذلك اعتباراتهم تفاوتًا ربما يُفضِي إلى خرق سياج النظام، فالحفاظ على ذلك تأمينٌ للأحياء من تلاعبِ أهواء الناس وأهواء نفوسهم بهم، وتأمينٌ لنظام العالم من دخول التساهل في خَرم أصوله.

هذا، وتحقيقُ الحدِّ الَّذِي نعتبر به الوصفَ مصلحةً أو مفسدة أمرٌ دقيق في العبارة، ولكنه ليس عسيرًا في الاعتبار والملاحظة؛ لأن النفعَ الخالص والضُرَّ الخالص وإن كانا موجودين، إلاَّ أنهما بالنسبة للنفع والضر المشوبين يعتبران عزيزيْن.

ولذلك قال عز الدين بن عبد السلام في الفصل الثالث من قواعده: «واعلم أن المصالحَ الخالصةَ عزيزةُ الوجود، فإن تحصيل المنافع المحضة للناس كالمأكل والمسكن لا يحصل إلاَّ بالسعي في تحصيلها بمشقة الكد والنصب، فإذا حصلت فقد اقترن بها من المضار والآفات ما يُنَغِّصها»، وقال فيه أيضًا: «واعلم

أن تقديمَ الأصلحِ فالأصلح ودرْءَ الأفسدِ فالأفسد مركوزٌ في طبائع العباد .... ولا يُقدِّمُ الصالحَ على الأصلح إلاَّ جاهلٌ بفضل الأصلح، أو شقيٌّ متجاهل لا ينظر إلى ما بين المرتبتين من التفاوت».

وقال الشاطبي في المسألة الخامسة من أول «كتاب المقاصد» من الموافقات: «فالمصالح والمفاسد الراجعة إلى الدنيا إنما تُفهم على مقتضى ما غَلَب، فإذا كان الغالب جهة المصلحة فهي المصلحة المفهومة عُرْفًا، وإذا غلبت الجهة الأخرى فهي المفسدة المفهومة عُرْفًا، ولذلك كان الفعلُ ذو الوجهين منسوبًا إلى الجهة الراجحة، فإن رجحت المصلحةُ فمطلوب، ويقال فيه إنه مصلحة، وإذا غلبت جهةُ المفسدة فمهروب عنه، ويقال إنه مفسدة على ما جرت به العادات في مثله».

وإيَّاك أن تتوهم من كلامهما اليأسَ من وجود النفع الخالص والضر الخالص، فإن التعاونَ الواقع بين شخصين هو مصلحةٌ لهما وليس فيه أدنى ضُرٍّ، وإن إحراقَ مالِ أحدٍ إضرارٌ خالص، على أننا لا نلتزم فرض الأمرين في خصوص تعامل شخصين أو أكثر، بل إذا صورناه في فعل الشخص الواحد نستطيع أن نكثر من أمثلته، على أن بعض المضرة قد يكون لضعفه مغفولاً عنه ممن يلحقه، فذلك مُنْزَلٌ منزلةَ العدم، مثل المضرة اللاحقة للقادر على الحمل الَّذِي يُنَاوِل متاعًا لراكب دابة سقط منها متاعُه، فإن فِعلَهُ ذلك مصلحةٌ محضةٌ للراكب، وإن ما يعرض للمناول من العمل لا أثر له في جلبِ ضرٍّ إليه، وكأن عزَّ الدين تصور ذلك عزيزًا؛ لأنه نظر إليه من جهة المعاملة بين شخصين، وقد حام ذانك الإمامان

حول تحقيق الضابط الَّذِي به نعتبرُ الوصفَ مصلحةً أو مفسدةً، لكنهما لم يقعا عليه.

وأنا أقول تبعًا لذلك: إن ضابطَ تحقُّقِ ذلك الحد أحدُ خمسةِ أمور:

أولها: أن يكون النفعُ أو الضر مُحَقَّقًا مطَّرِدًا، فالنفع المحقق مثل: الانتفاع بانتشاق الهواء، وبنور الشمس، والتبرد بماء البحر أو النهر في شدة الحر، مِمَّا لا يدخل في الانتفاع به ضرٌّ غيره، والضُرُّ المحقَّق مثل حرق زرعٍ لقصد مجرد إتلافه من معرفة صاحبه ولا تَشَفٍّ(١)، كما حرق نيرون مدينة رومه.

الثاني: أن يكون النفعُ أو الضر غالبًا واضحًا، تنساق إليه عقول العقلاء والحكماء بحيث لا يقاومه ضِدُّه عند التأمل، وهذا أكثرُ أنواعِ المصالح والمفاسد المنظور إليها في التشريع، وهو الَّذِي لاحظه عز الدين والشاطبي، مثل إنقاذ الغريق مع ما فيه من مضرةٍ للمُنقِذ، كشدة التعب أو شدة البرد أو حدوث مرض، لكنها لا تُعَدُّ شيئًا في جانب مصلحة الإنقاذ، وأمثلة هذا كثيرة في معظم المصالح والمفاسد.

الثالث: أن لا يمكن الاجتزاءُ عنه بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد، مثل شُرب الخمر، فقد اشتمل على ضُرٍّ بيِّن وهو إفسادُ العقل وإحداث الخصومات وإتلاف المال، واشتمل على نفع بيِّن وهو إثارةُ الشجاعة والسخاء

(١) ولا تَشَفٍّ: أي، لم يكن حرق الزرع بقصد التَّشفِّي من عدو.

وطرد الهموم، إلاَّ أننا وجدنا مضارَّةُ لا يَخلُفُها ما يصلحها، ووجدنا منافعه يخْلفُها ما يقُومُ مقامَها من الحثِّ على الخير بالمواعظ الحسنة، والأشعار البليغة.

وقولي: «أن لا يمكن الاجتزاء عنه بغيره في تحصيل الصلاح وحصول الفساد»، فيه إجمالٌ في استخلاص المراد دعاني أن أشرح هذه الجملة.

اعلم أن المقصود من هذا القسم الثالث تصويرُ مرتبةٍ في النفع أو الضر دون مرتبة القسم الثاني، وفوق مرتبة القسم الرابع.

فالمراد بقولي: «أن لا يمكن»، أن لا يُلفِي المجتهدُ عند سبرِه مراتبَ المصلحة أو المفسدة من حيث إنها خالصةٌ أو مختلطةٌ بضدها، بعد السبر والبحث عن المعارض.

فالمراد بكلمة «الاجتزاء» الاكتفاء، أي اقتناع المجتهد بتحقُّقِ وصفٍ للفعل غير الوصف الَّذِي بدا له في ذلك الفعل المبحوث عن وصفه، فمعنى الاجتزاء الاعتياضُ عنه بوصف آخر، بحيث لا محيص للفعل الموصوف عن مقارنة الوصف إياه، على حاله في النفع أو الضر دون تخفيفٍ في ذلك.

ومعنى قولي «بغيره» أي بوصف آخر من نوع النفع بالنسبة إلى الوصف النافع، أو من نوع الضر بالنسبة إلى الوصف الضار.

وقولي «عنه» وقولي «بغيره» عائدان على النفع أو على الضر، فجاء الضميران مُفردَيْن؛ لأن المعادين متعاطفان بـ «أو»، و«أو» لأحد الشيئين.

ومعنى قولي «لا يخلفها ما يصلحها» أن لا توجد حالةٌ تشتمل على وصف مع الأوصاف المذكورة يُعدِّل فسادَها وضرَّها أو ينفيه من أصله، بحيث نظن أن أوصاف فسادها مطَّرِدةٌ ملازمةٌ للفعل لا تتخلَّفُ عنه إلاَّ في أحوالٍ طرديةٍ لاَ يعتَدُّ بها الشارع، شأن كل الأوصاف الطردية، وهذا مثل البطء أو السرعة في حصول نشوة الخمر لشاربيها، ومثل تناول الخمر صرفًا أو ممزوجة، فعند عروض الأحوال الطردية لا يجوز التسامح في الاعتداد بالوصف، وترتب أثره عليه على طمع أن يخف فساده وضره في نادر الأشخاص أو نادر الأوقات، إذ العبرة في مناط الأحكام هي الأحوال الغالبة.

ومثال هذا أن لا نلتفت إلى قول عمارة بن الوليد بن المغيرة يخاطب امرأته، وكانت شرطت عليه عند تزوجه أن يترك الشرب ثم شرب، واعتذر لها بشعر منه قوله:

أسرَّكِ لَمَّا صرعَ القومَ نشوةٌ ... خروجي منها سالمًا غيرَ غارِمِ

بريئًا كأنِّي قبلُ لَم أَكُ منهمُ؟ ... وليس النزاعُ مُرتضًى في المكارِمِ

فهذا شخص نادر، إن كان صادقًا فيما زعمه، فلا يؤثر مثله نقضًا لكلية الحكم الشرعي.

ومِمَّا يصلح مثلاً للاجتزاء عن الوصف بغيره في صورة الضر تجارةُ المسلم في الخمر مع غير المسلمين، فإن ما يُتوقّعُ في شرب الخمر من المفاسد حاصلٌ من الكافر والمسلم سواء؛ لارتفاع الوازع باختلال العقل، لكن يخلف ما فيها من الضر في هذه الحالة شيءٌ قد يكون مسوِّغًا للتسامح في الإذن بالتجارة فيها مع الكفار، وهو أن الضر الَّذِي يصدر من الكافر لا يعدو قومَه، وأهلَ محلته، أو بلده غالبًا، فالمسلمون في أمن من إضرار أهل الكفر، ويُضَمُّ إليه أن المسلمين غيرُ مُطالَبين بحمل أهل الذمة على ترك ما تبيحه لهم مِلَّتُهم، فبهذا قد يعتبر الضر في التجارة بالخمر مع الكفار أضعفَ من النفع الحاصل للمسلمين بأرباح تجارة الخمر، فجانب ما في التجارة بما معهم من النفع قد يُرجَح على جانب المفاسد اللاحقة لهم، أو يُرجَح على ذريعة أن يتناولها المسلمون في حانات أهل الذمة أو في ديارهم، فإذا تكاثر تردُّدُ المسلمين على حاناتهم أمكن تحجيرُ التجارة في الخمر تحجيرًا خاصًّا ببعض الأوقات، أو بعض الجهات بحسب فُشُوِّ ذلك.

الرّابع: أن يكون أحدُ الأمرين من النفع أو الضر - مع كونه مساويًا لضده - معضودًا بمُرَجِّحٍ من جنسه، مثل تغريم الَّذِي يُتْلِف مالاً عمدًا قيمةَ ما أتلفه، فإن في ذلك التغريم نفعًا للمُتْلَفِ عليه وضررًا للمتْلِفِ، وهما متساويان، ولكن النفعَ

قد رجَح بما عضَّده من العدل والإنصاف الَّذِي يشهد أهل العقول والحكماء بأحَقّيَتِه.

الخامس: أن يكون أحدُهما منضبطًا محقَّقًا والآخرُ مضطرِبًا، مثل الضر الَّذِي يحصل من خِطبة المسلم على أخيه ومن سوْمِه على سوْمِه، الواقعِ النّهْيُ عنهما في حديث الموطأ عن أبي هريرة، فإن ما يحصل من ذلك عند مجرد الخِطبة والتساوم قبل المراكنة والتقارب ضررٌ مضطرب، لا ينضبط، ولا تجده سائرُ النفوس، فلو عملنا بظاهر الحديث لكانت المرأةُ إذا خطبها خاطبٌ ولم تتم خِطبته، والسلعةُ إذا سامها مساومٌ ولم يُرْضِ السَّوْمُ ربَّها، أن يحظر على الرجال خِطبةُ تلك المرأة وسومُ تلك السلعة، ففي هذا فسادٌ للمرأة ولصاحب السلعة، وفسادٌ يدخل على الناس الراغبين في تحصيل ذلك.

فلذلك قال مالك في الموطأ بعد أن ذكر حديث الخطبة: «وتفسير قول رسول الله ﷺ - فيما نُرَى والله أعلم - أن يخطب الرجلُ المرأةَ فتركن إليه ويتفقا على صداقٍ وقد تراضيا، فتلك الَّتِي نُهِيَ أن يخطبها الرجل على خطبة أخيه، ولم يعن بذلك إذَا خطب الرجلُ المرأة فلم يوافقها أمرُه ولم تركن إليه أن لا يخطبها أحد، فهذا بابُ فسادٍ يدخل على الناس».

وقال في باب «ما يُنْهَى عنه من المساومة» بعد أن ذكر حديث ابن عمر وأبي هريرة: «لا يبعْ بعضُكم على بيع بعض»: «وتفسير قول رسول الله ﷺ - فيما

نُرَى والله أعلم - أنه إنما نهى أن يسوم الرجلُ على سوم أخيه إذا ركن البائعُ إلى السائم وجعل يشترط وزن الذهب ويتبرأ من العيوب وما أشبه ذلك، مِمَّا يُعرَفُ به أن البائع قد أراد مبايعة السائم، فهذا الَّذِي نَهى عنه... ولو ترك الناسُ السومَ عند أول من يسوم بها، أُخِذت بشبه الباطل من الثمن، ودخل على الباعة في سلعهم المكروه».

قال عز الدين بن عبد السلام: « قاعدة فيما يعرف به الصالح والفاسد»: «إن مصالحَ الدنيا وأسبابهَا ومفاسدهَا وأسبابهَا معروفةٌ بالضرورات، والتجارب، والعادات، والظنون المعتبرات، فإن خَفِيَ شيءٌ من ذلك طُلب من أدلته، ومن أراد أن يعرف المصالحَ والمفاسد، راجِحَها ومرجُوحَها، فلْيَعْرِضْ ذلك على عقله بتقدير أن الشرعَ لم يَرد به، ثم يَبْنِ عليه الأحكام، فلا يكاد حكمٌ منها يخرج عن ذلك إلا ما تعبد به عباده، ولم يقفهم على مصلحته أو مفسدته».

وقال في أول الفصل الثالث من قواعده: إن «تحصيل المصالح المحضة ودرء المفاسد المحضة عن نفس الإنسان وعن غيره محمودٌ حسن، وإن تقديم أرجح المصالح فأرجحها، ودرء أفسد المفاسد فأفسدها محمودٌ حسن، وإن تقديم المصالح الراجحة على المفاسد المرجوحة محمودٌ حسن، وإن تقديم المفاسد الراجحة على المصالح المرجوحة محمودٌ حسن، اتفق الحكماء على ذلك، وإن اختُلِفَ في بعض ذلك، فالغالب أن ذلك لأجل الاختلاف في التساوي أو الرجحان».

وقال أيضًا في المثال الحادي والعشرين من أمثلةِ ما خالف القياس من المعاوضات: «ومَنْ تَتَبّع مقاصدَ الشرع في جلب المصالح ودرء المفاسد، حصل له من مجموع ذلك اعتقادٌ أو عرفانٌ بأنَّ هذه المصلحة لا يجوز إهمالُها، وأن هذه المفسدة لا يجوز قُرْبانُها، وإن لم يكن فيها نصٌّ ولا إجماعٌ ولا قياسٌ خاص، فإن فهم نفس الشرع يوجب ذلك، ومثل ذلك، من عاشر إنسانًا من الفضلاء العقلاء وفهم ما يُؤْثِرُه ويكرهه في كل وِرْدٍ وصَدْرٍ، ثم سنحت له مصلحةٌ أو مفسدة لم يعرف قولَه فيها، فإنه يعرف بمجموع ما عَهِده من طريقته وأَلِفَه من عادته أنَّه يُؤْثِرُ تلك المصلحة ويكره تلك المفسدة... وهذا ظاهرٌ في الخير الخالص والشر الخالص، وإنَّما الإشكالُ إذا لم يُعرف خيرُ الخيرين وشرُّ الشَّرين، أو يُعْرف رجحان[١] المصلحة على المفسدة، أو تُرجَّح المفسدة على المصلحة، أو جهلنا المصلحة والمفسدة، ومن المصالح ما لا يعرفه إلاَّ كلُّ ذي فَهمٍ سليم وطبعٍ مستقيم، يعرف بهما دِقَّ المصالح والمفاسد وجِلَّها، وأرجَحَها من مرجوحِها، ويتفاوت الناسُ في ذلك على قدر تفاوتهم فيما ذكرته، وقد يغفل الحاذق الأفضل عن بعض ما يطلع عليه المفضول، ولكنه قليل».

وقد أتى في فصل «اجتماع المصالح مع المفاسد» بأمثلة كثيرة، أحسنها أن الحِجْرَ على المريض فيما زاد على ثلث ماله مضرةٌ له ومفسدةٌ تلحقه، لكنه مصلحة لورثته، فقُدِّم حقُّ ورثته في ثلثي ماله، وأن وضع يد غير المالك على الملك

(١) ورد في نشرة الشركة التونسية للتوزيع (ص١٨٩): «ترجيح»، والصواب ما أثبتناه.

مفسدة للمالك، ولذلك وجب الضمان بالإتلاف، ولم تُعتبر هذه المفسدةُ في تصرفات الحكام إذا أخطؤوا في الاجتهاد في الحكم، فلم يجب الغُرْمُ على الحاكم تقديمًا لمصلحةِ إقدام القضاة على مفسدة المحكوم عليه خطأً.

وقد يُسمَّى الصلاحُ خيرًا، والمفسدةُ شرًّا، كما ورد في حديث حذيفة: «كان الناس يسألون رسول الله ﷺ عن الخير، وكنت أسأله عن الشر مخافَة أن أقع فيه»، وكما ورد في قول أبي بكر لعمر في جمع القرآن إذ قال: «هو والله خير»، أي جمعه في مصحف.

ويتحصل مِمَّا ذكرناه علمٌ بأن تشريعَ جلبِ المصالح ليس فيه تحصيلُ مفسدة، وأن تشريعَ درءِ المفاسد ليس فيه إضاعةُ مصلحة، بل التشريع كله جَلْبُ مصالح؛ لأن طرفَ المفسدة المغمور في جانب المصلحة الغامرة، أو طرف المصلحة المغمورة في جانب المفسدة الغامرة، لا يُؤثِّر في نظام العَالَم شيئًا، وإذا تعطل حصولُ الأثر بوجود مانعٍ من تأثير المؤَثِّر لم يبق عبرةٌ بوجود المؤثِّر.

ومنه نعلم أنْ ليستِ المصلحةُ هي مطلق الملائم، ولا المفسدة هي مطلق المنافر والمشقة، فإن بين المصلحة والمفسدة وما ذكرناه عمومًا وخصوصًا وجهيًّا(١)، ولذلك أثبت القرآن أن في الخمر والميسر منافع، إذ قال: ﴿فِيهِمَآ إِثۡمٞ كَبِيرٞ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [البقرة/ ٢١٩]، وليست تلك المنافعُ بمصالح؛ لأنها لو كانت

(١) أي عمومًا من وجه وخصوصًا من وجه آخر.

مصالح لكان تناول الخمر أو تعاطي الميسر مباحًا أو واجبًا، وقد تقدَّم في مبحث الفطرة ما يجب أن تتذكره هنا، فعُدْ إليه.

ويجب التنبُّهُ إلى أن المفسدة الخالصة أو الراجحة على جانب المصلحة نجدها متفاوتةً في جنسها تفاوتًا بيِّنًا، تُنْبِئُ عنه آثارُ الأفعال المشتملة على المفاسد في خَرْمِ المقاصد الشرعية والكليات الضرورية، أو الحاجية، أو بعض التحسينية القريبة من الحاجية، وتُنْبِئُ عنه أيضًا مقاديرُ أثرِها من الإضرار والإخلال في أحوال الأمة بكثرةِ ذلك وقلته، وانتشاره وانزوائه، وطول مدته وقصرها، مع اختلاف العصور والأحوال.

فالمنهياتُ كلّها مشتملةٌ على المفاسد، ومع ذلك فقد رتبتها الشريعةُ مراتبَ مُجْمَلة فصلها الفقهاء من بعد، فقد جاء في الشريعة ذكرُ الفواحش والكبائر واللَّمَم: ﴿ ٱلَّذِينَ يَجْتَنِبُونَ كَبَٰٓئِرَ ٱلْإِثْمِ وَٱلْفَوَٰحِشَ إِلَّا ٱللَّمَمَ ﴾ [النجم/ ٣٢]، وجاء ذكر الإثم والبغي: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّيَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْيَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ ﴾ [الأعراف/ ٣٣]، وجاء وصفُ المنهيات بأن بعضها أكبرُ من بعض: ﴿ يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلشَّهْرِ ٱلْحَرَامِ قِتَالٍ فِيهِ ۖ قُلْ قِتَالٌ فِيهِ كَبِيرٌ ۖ وَصَدٌّ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ وَكُفْرٌۢ بِهِۦ وَٱلْمَسْجِدِ ٱلْحَرَامِ وَإِخْرَاجُ أَهْلِهِۦ مِنْهُ أَكْبَرُ عِندَ ٱللَّهِ ۚ وَٱلْفِتْنَةُ أَكْبَرُ مِنَ ٱلْقَتْلِ ﴾ [البقرة/ ٢١٧]. وفي أحاديث من الصحيح ذكرُ أكبر الكبائر أو ذكرُ جواب أي الذنب أعظم مرتبًا بعضها عقب بعض.

وقد ذكر القرآنُ الكريم الفسادَ مطلقًا تارة ومقيَّدًا بالكِبَر تارة أخرى: ﴿إِنَّهُۥ كَانَ مِنَ ٱلۡمُفۡسِدِينَ﴾ [القصص / ٤]، وقال: ﴿أَلَآ إِنَّهُمۡ هُمُ ٱلۡمُفۡسِدُونَ﴾ [البقرة / ١٢]، وقال: ﴿فَأَكۡثَرُواْ فِيهَا ٱلۡفَسَادَ﴾ [الفجر / ١٢].

وباعتبار مقادير المفاسد جعل الصحابةُ عقوبةَ اللُّوطيَّيْنِ الرجَم مساويةً عقوبة الزاني المحصن، سواءً كانا محصنين أم لم يكونا محصنين؛ لأنهم وجدوا مفسدة ذلك أشد، والعذر عن فاعله أبعد، وجعل علي بن أبي طالب عقوبةَ شارب الخمر مساويةً حدَّ القذف لما رأى القذف مظنةً لازمةً للسكران غالبًا، وكذلك تجد آثار هذا المعنى ظاهرةً في تصرفات الصحابة ومَنْ بعدهم في مراتب العقوبات والعفو، فعقوبةُ الحرابة جُعِلت أشدَّ من عقوبة قتل الغيلة في التنكيل، وعدم قبول العفو: ﴿إِلَّا ٱلَّذِينَ تَابُواْ مِن قَبۡلِ أَن تَقۡدِرُواْ عَلَيۡهِمۡ﴾ [المائدة/ ٣٤]، وجُعِل قتلُ الغيلة غيرَ قابلٍ للعفو من الأولياء، وجُعلت السرقةُ دون ذلك، والخلسة دون السرقة، وكذلك الاغتصاب والغصب.

وقد وضع بعضُ الفقهاء لبعض مراتب المفاسد أسماءَ ليست بالكثيرة ولا بالمطردة، فرتَّب الشافعيةُ مراتبَ الحرام والمكروه وخلاف الأَوْلَى، ورتَّب الحنفيةُ مراتبَ التحريم، وكراهة التحريم، وكراهة التنزيه.

طلبُ الشَّريعةِ للمصالح

المصلحة بأنواعها تنقسم قسمين، أحدهما: ما يكون فيه حظٌّ ظاهر للناس في الجِبِلَّة، يقتضي ميلَ نفوسهم إلى تحصيله؛ لأن في تحصيله ملاءمةً لهم.

والثاني: ما ليس فيه حظٌّ ظاهر لهم.

ووصفتُ الحظَّ بأنه ظاهر؛ للتنبيه على أن كثيرًا من المصالح من القسم الثاني، ليس الحظُّ فيه ظاهرًا للناس، ولكن فيه حظوظًا خفية يغفلون عنها.

مثال القسم الأول: تناول الأطعمة لإقامة الحياة، ولبس الثياب، وقربان النساء.

ومثال الثاني: توسيع الطرقات وتسويتها، وإقامة الحرس بالليل، فهذا ونحوُه ليس فيه حظٌّ ظاهر لفرد من الأفراد، فإن جمهور الناس لا يشعرون بالمنافع الَّتِي تنجر إليهم من معظم المصالح العمومية ما دامت قائمةً، وإنما يشعرون بها متى فقدوها، على أن بعض الناس قد يعيش دهرًا لا ينتفع ببعض المصالح العامة، مثل الزَّمِن بالنسبة إلى مصلحةِ توسيعِ الطريقِ وتسويتِه.

ولكلٍّ من قسمَي المصلحة خصائص من عناية الشارع، فالقسم الأول ليس من شأن الشارع أن يتعرض له بالطلب؛ لأن داعيَ الجِبِلَّة يكفي الشريعةَ مؤونةَ توجيه اهتمامها لتحصيله، وإنما شأنُها أن تزيلَ عنه موانعَ حصوله، كمنع الاعتداء على أحد بافتكاك طعامه ولباسه، وكتحديد كيفية عقد النكاح لإزالة موانع التناسل كالغيرة والعضل، ولذلك نجد البيع والنكاح في قسم الإباحة، وإن كانَا مصلحتين مهمتين تقتضيان لهم حكم الوجوب.

والقسم الثاني يتعرض له التشريع بالتأكيد، ويرتِّب العقوبةَ على تركه والاعتداء عليه، وقد أوجب بعضَه على الأعيان، وبعضَه على الكفايات، بحسب محلِّ المصلحة، فالذي مصلحته لا تتحقق إلاَّ بأن يقوم به الجميع مثل حفظ النفس يكون واجبًا على الأعيان، والذي مصلحته تتحقق بأن يقوم به فرد أو طائفة، يجب على الكفاية على الفرد، أو على الجماعة، كإنقاذ الغريق، وإطفاء النيران الملتهمة الديار، ومن هذا القسم الإنفاقُ على الزوجات والأبناء، ومواساةُ ذي الحاجة، وإضافة الغريب، وإجراء الوظائف لِمَنْ يقوم بأمور الأمة.

وقد يلتحق بهذا القسم أنواعٌ من القسم الأول يعرض لها ما يُغَشِّي الجبلةَ من العوائد والتعاليم الفاسدة الَّتِي تحجب الجِبلَّة عن التأثير، مثل من يصاب برعونة ترك الطعام، كما يذكر عن بعضهم في الجاهلية أنه جلس يتغدَّى حذو غدير فرأى في الماء صورةَ نفسه يزدرد الطعام، فكره تلك الهيئة وآَلى أن لا يذوق طعامًا حتى مات جوعًا، فهذا من اختلال العقل، ومثل ما عرض لبعض أحياء

العرب من وأد بناتهم؛ خشيةَ أن يلحقهم العارُ من جرَّائهن بالأسر أو الفقر، ومثل الهاجس الَّذِي هجس بنفس المعري فأعرض عن التزوج؛ كيلا يأتي بنسل غايَتُهُ الموت، إن صح ما نسب إليه أنه أوصى أن يكتبوا على قبره:

هذا ما جناه أبي عليَّ وما جنيتُ على أحد

وكذلك ما يعرض من الكسل عن الاكتساب لبعض الناس، وما يعرض لبعض الزهاد من الانقطاع إلى العبادة حتى يفضي بهم إلى إضاعة منافع أخرى.

فللقائم بالشريعة، ولأصحاب التفريع في التشريع أن يقفوا في هذا المقام موقفَ ردعٍ لهذه العوارض النادرة، بإرشادٍ يزيل الضلال والخطأ ويفضح ذلك الأَفَنَ(١)، كما قال الله تعالى: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾ [الأعراف/ ٣٢]، وكما قال تعالى: ﴿ وَلَا تَقْتُلُوٓاْ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ﴾ [الإسراء/ ٣١]، وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال لعبد الله ابن عمرو بن العاص: «ألم أُخْبَرْ أنك تقوم الليل وتصوم النهار؟!»، قال: قلت: إني أفعل ذلك، قال: «فإنك إذا فعلتَ هجمتْ عينُك، ونَفِهت(٢) نفسك، وإن لنفسك حقًّا، ولأهلك حقًّا، ولزوجك حقًّا، فَصُمْ وأَفْطِر، وقُمْ ونَم».

---

(١) المأفون: الضعيف الرأي والعقل، والمنخدع بما ليس عنده.
(٢) نفهت: من باب تعب وبمعناه أيضًا، وفسر بمعنى كلَّت.

فما كان من هذه العوارض خاصًّا بنفس صاحبه فعلاجُه الموعظة الشرعية والتربية، وما كان متعدّيًا إلى إضرار الناس بالفعل أو بالقول، مثل من يدعو الناس إلى اتباعه في هذه الرعونات، فعلاجه العقوبات. فوليُّ الأمر يُجبِرُ تاركَ الاكتساب بأن يكتسب لعياله وينفي من يدعو الناس إلى بدعته، كما نفى عمر صَبِيغًا عن البصرة، وقد كان عمر أَلْزَم المُحتكرين للطعام بأن يبيعوا ما يحتاج الناس إلى شرائه من الحبوب كما في الموطأ، فقد ألزمهم بنوع من البيوع، مع كون أصل التصدي للبيع والشراء مباحًا؛ لأن إباحته نشأت بالاعتماد على داعي النفوس للاكتساب وحب الربح، واختلاف الأغراض هو مَعْدِلُ الحاجة.

وعلى هذا المنهج تسير الشريعة في المحافظة على أنواع المصالح، باعتبار تصرف الناس فيها بالتسامح والتضييق في القسمين المذكورين آنفا، فلكل أحد الاختيار في حقوقه الذاتية الثابتة له على غيره الَّتِي هي من القسم الأول. فله أن يُسقطها إن شاء؛ لأن كونَها حقوقًا له وكونَها مطلوبًا بها غيرُه له مظنَّةُ حرصِه على تقاضيها، فالشريعة تَكِلُه إلى الداعي الجِبِلِّي، وهو داعي حب النفس والمنافسة في الاكتساب. فالإسقاط لا يكون إلاَّ لغرضٍ صحيح، فإن تجاوز ذلك الحدَّ فاختل الداعي الجبلِّي، سُمِّيَ سفهًا يُمنع صاحبُه من التصرف.

وأما الحقوق الثابتة للإنسان في نفسه ولا تعلُّقَ لها بغيره، فتصرُّفُه فيها بالإسقاط صحيح، ولذلك صحَّت الهِبَاتُ، والعفوُ عن الجنايات دون القتل، وعن الديون في الأحوال الجارية على المقاصد الحسنة، فإن اختل الداعي الجِبِلِّي

سُمِّيَ التصرفُ سَفهًا، إذا ما ترتب على إسقاط الإنسان حقَّه مفسدةٌ، فإنَّ ترجيح تلك المفسدة دَلَّ على اختلال الداعي الجبلي، ألا ترى أن للمرء أن يأذنَ الطبيبَ بقطعِ عضوٍ من أعضائه إذا رأى الطبيبُ ذلك، مع كون المصلحة مظنونةً، وله بذلُ نفسِه في الذبِّ عن الحوزة بشروطه، وليس له الإذن بقطع عضو من أعضائه باطلاً، وأمّا ما كان من القسم الثاني من قسمي المصلحة فليس لأحدٍ إسقاطُ حقِّه فيه؛ لأن حقه ثابت مع حق غيره.

وخلاصة القول، أن الشريعة تحافظ أبدًا على المصلحة المستَخَفِّ بها، سواءً كانت عامةً أم خاصة، حفظًا للحق العام، أو للحق الخاص الَّذِي غَلَب عليه هوى الغير، وهواه هو نفسه، ومتى تعارضت المصلحتان رُجحت المصلحةُ العظمى، ولهذا قُدِّم القصاصُ على احترام نفس المقتَصِّ منه؛ لأن مصلحة القصاص عظيمة في تسكين ثائرة أولياء القتيل لتقع السلامةُ من الثارات، وفي انزجار الجناة عن القتل، وفي إزالة نفسٍ شريرةٍ من المجتمع، فلو أَسقط وليُّ الدم القصاصَ زالت أعظم المصالح، فبقيت مصلحتان أخريان، إحداهما: حاصلة من توقيع عدم العفو، والأخرى: تحصل باستصلاح حال الجاني بالضرب والسجن، فلذلك سقط القصاصُ بالعفو فيما عدا قتل الغيلة وما عدا الحرابة؛ لأن عِظَمَ الجريمة رجح جانِبَ مصلحةِ إزالة نفسٍ، ظَهر شرُّها وبَعُدَ رجاءُ خيرِها.

ولأجل هذا أيضًا كان إتلافُ النفوس في الذب عن الحوزة غرضًا صحيحًا، وأقر النبيُ ﷺ طلحةَ بن عبيد الله حين وقف يدفع بسيفه ونبله عن رسول الله ﷺ

يوم أُحُد، حتى ضُربتْ يده؛ لأن في بقاء الرسول بقاءَ الأمة جمعاء، وليس بقاء طلحة كذلك، وقد علم طلحةُ ذلك فكان يقول للرسول ﷺ: «لا تُشْرِف على القوم يصيبكَ سهم، نحري دون نحرك».

ومن هنا يتضح لنا طريقُ النَّظر في المصالح المتعددة إذا لم يمكن تحصيلُ جميعِها، وفي المفاسد المتعددة إذا لم يمكن درءُ جميعها، وقد بَيَّن عز الدين ابن عبد السلام في كتابه «القواعد» أن تقديم أرجح المصلحتين هو الطريق الشرعي، وأن درء أرجح المفسدتين كذلك، فإذا حصل التساوي من جميع الوجوه فالحكم التخيير.

وأقولُ: قد مُثِّل في أصول الفقه بمن سَقط على جماعة من الجرحى، بحيث إذا وَطِئ على واحد قتله، فإذا انتقل على غيره قتله أيضًا، فقيل: يبقى واطئًا لمن نزل عليه، وقيل: يخير، ويظهر التخيير واضحًا في تصرفاتِ ولاةِ الأمور عند تعارض المصلحتين العامتين، كتوسيع طريق بين جبلين يفضي إلى بلد بتضييق طريق بينهما يفضي إلى بلد آخر.

ومِمَّا يجب التنبه له أن التخيير لا يكون إلاَّ بعد استفراغ الوسع في تحصيل مُرجِّح ما، ثم العجز عن تحصيله، وفي طرق الترجيح قد يحصل اختلافٌ بين العلماء، فعلى الفقيه تحقيقُ الأمر في ذلك.

ويُعرفُ الترجيحُ بوجوه، منها: أهميةُ ما يترتب على المصلحة بالنسبة إلى ما يترتب على غيرها، كتقديمِ مصلحة الإيمان على مصلحة الأعمال، وتقديمِ إنقاذ الأنفس عند الأخطار على إنقاذ الأموال، وتقديمِ ما حضَّ الشارعُ على طلبه ما طلبه طلبًا غير محثوث، وتقديمِ الأصل على فرعه.

ومن طُرق الترجيح الخفية عن المدركات، الشائعةِ آثارُها في المعاملات، ترجيحُ إحدى المصلحتين الفرديتين على مساويتها بمرجِّح مراعاة الأصل، فإن كثيرًا من أنواع التجارات إذا احترف به التاجرُ لجلب مصلحته يدخل على مُماثِله في التجارة إضرارٌ بمقدارِ احترافهِ هو إياها، فمصلحةُ أحدِ التاجرين في الاحتراف بالتجارة، ومصلحةُ الآخر في ترك غيره ذلك الاحتراف، وهما متساويتان ولا يمكن الجمع بينهما، فراعت الشريعةُ طريقَ الترجيح في مثل هذا بأن الأصل إرسال الناس في ميدان الاختيار والجلب، فتترجح إحدى المصلحتين باختيار جالب تلك المصلحة لنفسِه، ولذلك أباحت الشريعة أن يشتغل أحد بالتجارة في ضربٍ من ضروبِ السلع، مع وجود مماثل له في تلك التجارة سابق له بله[1] المقارن، فإذا قصد بذلك الإضرارَ كان آثمًا على نيته، ولم يكن ممنوعًا من العمل.

فالشريعةُ تسعى إلى تحقيق المقاصد في عموم طبقات الأمة بدون حرج ولا مشقة، فتجمع بين مناحي مقاصدها في التكاليف والقوانين ما تيسر الجمع، فهي تترقى بالأمة من الأدون من نواحي تلك المقاصد إلى الأعلى بمقدار ما تسمح به

(١) بَلْهَ: دَعْ، ومصدر بمعنى الترك، واسم مرادف لكيف.

الأحوالُ وتُيَسِّر حصولَها، وإلاَّ فهي تتنازل من الأصعب إلى الَّذِي يليه مِمَّا فيه تعليقُ الأهم من المقاصد.

وقد مضى في مبحث الفطرة ما يمكن أن يُجعل لأحكام المصالح والمفاسد وتعارضها، سببًا يربطها بمراعاةِ إقامةِ الفطرة وانخرامِها، ولا يعوزُكَ تتبعُه في أحوال التعارض، فكُن فيه على بصيرة.



أنواع المصْلحة المقصودة من التَّشريع

قد ثبت مما قررتُه في المبحثين قبل هذا أن مقصدَ الشريعة من التشريع حفظُ نظام العالم، وضبطُ تصرف الناس فيه على وجهٍ يَعصِم من التفاسد والتهالك، وذلك إنَّما يكون بتحصيل المصالح واجتناب المفاسد على حسب ما يتحقق به معنى المصلحة والمفسدة، فحقيقٌ عليَّ أن أبيِّن أمثالاً ونظائرَ لأنواعِ المصالح المعَتَبرة شرعًا، والمفاسد المحذورة شرعًا؛ لتحصل للعالِم بعلم مقاصد الشريعة ملَكَةٌ يعرف بها مقصودَ الشارع، فينحو نحوه عند عُروضِ المصالح والمفاسد، لأحوال الأمة جلبًا ودرءًا.

ووجهُ حاجة هذا العالم إلى ذلك أن المصالحَ كثيرةٌ متفاوتةُ الآثار - قوةً، وضعفًا - في صلاح أحوال الأمة أو الجماعة، وأنها أيضًا متفاوتةٌ بحسب العوارض الطارئة والحافة بها، من مُعضِّداتٍ لآثارها أو مبطلاتٍ لتلك الآثار كُلاًّ أو بعضًا، وإنَّما يُعْتَبَر منها ما نتحقق أنه مقصودٌ للشريعة؛ لأن المصالح كثيرة منبثة. وقد جاءت الشريعةُ بمقاصد تنفي كثيرًا من الأحوال الَّتِي اعتبرها العقلاء في بعض الأزمان مصالح، وتُثْبِتُ عِوضًا عنها مصالحَ أرجحَ منها، نعم إن مقصد الشارع

لا يجوز أن يكون غيرَ مصلحة، ولكنه ليس يلزم أن يكون مقصودًا منه كلُّ مصلحة، فمن حق العالم بالتشريع أن يَخْبُرَ أفانينَ هذه المصالح في ذاتها وفي عوارضها، وأن يسْبُرَ الحدودَ والغاياتِ الَّتِي لاحظتها الشريعة في أمثالها وأحوالها، إثباتًا ورفعًا، واعتدادًا ورفضًا؛ لتكون له دستورًا يُقْتَدَى، وإمامًا يُحْتَذَى، إذ ليس له مطمعٌ عند عروض كل النوازل النازلة، والنوائب العارضة، في أن يظْفَرَ لها بأصلٍ مماثلٍ في أحكام الشريعة المنصوصة ليقيس عليه، بَله نصٍّ مقنع يفيء إليه، فإذا عنَّتْ للأمة حاجةٌ وهرع الناسُ إليه يتطلبون قولَه الفصْلَ فيما يُقْدمون عليه، وجدوه ذكيَّ القلب، صارمَ القول، غيرَ كسلانٍ ولا مبتلِّد.

وتنقسم المصالح باعتبار آثارها في قِوَامِ أمرِ الأمة ثلاثَة أقسام: ضرورية، وحاجية، وتحسينية، وتنقسم باعتبار تعلُّقِها بعموم الأمة، أو جماعاتها، أو أفرادها إلى: كلية، وجزئية، وتنقسم باعتبار تحقق الاحتياج إليها في قِوَام أمر الأمة، أو الأفراد إلى: قطعية، وظنية، ووهمية.

فأمَّا التقسيم الأول إلى: ضرورية، وحاجية، وتحسينية، فهذه ثلاثةُ أصناف: فالمصالح الضرورية: هي الَّتِي تكون الأمةُ بمجموعها وآحادها في ضرورةٍ إلى تحصيلها، بحيث لا يستقيم النظامُ باختلالها، فإذا انخرمتْ تؤول حالةُ الأمة إلى فساد وتلاش، ولستُ أعني باختلال نظام الأمة هلاكَها واضمحلالَها؛ لأن هذا قد سَلِمتْ منه أعرقُ الأمم في الوثنية والهمجية، ولكنِّي أعني به أن تصير أحوالُ الأمة شبيهةً بأحوال الأنعام، بحيث لا تكون على الحالة الَّتِي أرادها الشارع

منها، وقد يُفْضِي بعضُ ذلك الاختلال إلى الاضمحلال الأجل بتفاني بعضها ببعض، أو بتسلط العدو عليها إذا كانت بِمَرصدٍ من الأمم المعادية لها، أو الطامعة في الاستيلاء عليها، كما أوشكتْ حالة العرب في الجاهلية على ذلك بإشارة قوله تعالى: ﴿وَكُنتُمْ عَلَىٰ شَفَا حُفْرَةٍ مِّنَ ٱلنَّارِ فَأَنقَذَكُم مِّنْهَا﴾ [آل عمران/ ١٠٣].

وقد قال زهير:

تداركتُمَا عَبْسًا وذبيانَ بعدما   تفانَوْا ودَّقُوا بينهم عِطْرَ مَنْشَمِ(١)

وقد مثَّل الغزالي في «المستصفى» وابن الحاجب، والقرافي، والشاطبي هذا القسم الضروري بحفظ الدين والنفوس والعقول والأموال والأنساب، وزاد القرافي نقلاً عن قائلٍ حفظَ الأعراض، ونُسِب في كتب الشافعية إلى الطوفي.

قال الغزالي: «وتحريمُ تفويت هذه الأصول الخمسة والزَّجْرُ عنها، يستحيل أن لا تشتمل عليه ملةٌ من الملل، ولا شريعةٌ أُرِيد بها إصلاحُ الخلق... وكان هذا التفاتًا إلى مصلحةٍ عُلِم بالضرورة كونُها مقصودَ الشرع، لا بدليلٍ واحد وأصل معين، بل بأدلةٍ خارجة عن الحصر».

وقال الشاطبي: «وعِلْمُ هذه الضروريات صار مقطوعًا به ولم يثبت ذلك بدليل معين، بل عُلِمَت ملاءمتها للشريعة بمجموعِ أدلةٍ لا تنحصر في باب واحد،

(١) مَنْشَمِ: عِطرٌ صعب الدقّ؛ وكانت العرب تقول: «دقّوا بينهم عِطْر مَنشم»، أي اشتدت الحرب بينهم.

فكما لا يتعين في التواتر المعنوي أن يكون المفيدُ للعلم خبرًا واحدًا من الأخبار دون سائر الأخبار، كذلك لا يتعين هنا؛ لاستواء جميعِ الأدلة في إفادة الظن على انفرادها، فنحن إذا نظرنا في حفظ النفس مثلاً نجد النهي عن قتلِها، وجعل قتلِها سببًا للقصاص ومتوعَّدًا عليه، ومقرونًا بالشرك، ووجوب سدِّ الرمق على الخائف على نفسه ولو بأكل الميتة، فعلمنا تحريم القتل على اليقين، وإذا انتظم الأصل الكلي صار جاريًا مجرَى دليلٍ عام، فاندرجت تحته جميعُ الجزئيات الَّتِي يتحقق فيها ذلك العموم».

وقد تنبَّه بعضُ علماء الأصول إلى أن هذه الضروريات مُشار إليها بقوله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ إِذَا جَآءَكَ ٱلْمُؤْمِنَٰتُ يُبَايِعْنَكَ عَلَىٰٓ أَن لَّا يُشْرِكْنَ بِٱللَّهِ شَيْـًٔا وَلَا يَسْرِقْنَ وَلَا يَزْنِينَ وَلَا يَقْتُلْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ وَلَا يَأْتِينَ بِبُهْتَٰنٍ يَفْتَرِينَهُۥ بَيْنَ أَيْدِيهِنَّ وَأَرْجُلِهِنَّ﴾ [الممتحنة/ ١٢]، إذ لا خصوصية للنساء المؤمنات، فقد كان رسول الله ﷺ يأخذ البيعة على الرجال بمثل ما نزل في المؤمنات، كما في صحيح البخاري.

قال الشاطبي: «وحفظ هذه الضروريات بأمرْين، أحدهما: ما يُقيم أصل وجودها، والثاني: ما يدفع عنها الاختلال الَّذِي يعرض»، وأقولُ: إن حفظ هذه الكليات معناه حفظُها بالنسبة لآحاد الأمةِ وبالنسبة لعموم الأمة بالأولى.

فحفظ الدين معناه: حفظُ دينِ كلِّ أحدٍ من المسلمين أن يدخل عليه ما يفسد اعتقادَه وعمله اللاحق بالدين، وحفظ الدين بالنسبة لعموم الأمة هو

دفع كل ما من شأنه أن ينقض أصول الدين القطعية، ويدخل في ذلك حمايةُ البيضة، والذبُّ عن الحوزة الإسلامية، بإبقاء وسائل تلقِّي الدين من الأمة حاضرها وآتيها.

ومعنى حفظ النفوس حفظُ الأرواح من التلف أفرادًا وعمومًا؛ لأن العالم مركَّبٌ من أفراد الإنسان، وفي كلِّ نفسٍ خصائصُها الَّتِي بها بعضُ قِوام العالم، وليس المرادُ حفظَها بالقصاص كما مثَّل لها الفقهاء، بل نجد القصاص هو أضعف أنواع حفظ النفوس؛ لأنه تداركُ بعضِ الفوات، بل الحفظُ أهمُّه حفظُها عن التلف قبل وقوعه، مثل: مقاومة الأمراض السارية، وقد منع عمر بن الخطاب الجيش من دخول الشام لأجل طاعون عمواس. والمُرادُ النفوس المحترمة في نظر الشريعة، وهي المعبَّرةُ عنها بالمعصومةِ الدم، ألا ترى أنه يُعاقَب الزاني المُحصَن بالرجم، مع أن حفظ النسب دون مرتبة حفظ النفس، ويلحق بحفظ النفوس من الإتلاف حفظُ بعض أطراف الجسد من الإتلاف، وهي الأطراف الَّتِي ينزل إتلافُها منزلةَ إتلاف النفس في انعدام المنفعة بتلك النفس، مثل الأطراف الَّتِي جُعلت في إتلافها خطأ الديةُ كاملة.

ومعنى حفظ العقل حفظُ عقول الناس من أن يدخل عليها خلل؛ لأن دخول الخلل على العقل مؤدٍّ إلى فساد عظيم من عدم انضباط التصرف، فدخول الخلل على عقل الفرد مُفْضٍ إلى فساد جزئي، ودخوله على عقول الجماعات وعموم الأمة أعظم، ولذلك يجب منعُ الشخص من السكر، ومنع الأمة من

تفشِّي السُّكْر بين أفرادها، وكذلك تفشِّي المفسدات مثل الحشيشة والأفيون، والمورفين، والكُوكايين، والهروين، ونحوها مِمَّا كثر تناوله في القرن الرابع عشر الهجري.

وأمَّا حفظ المال فهو حفظُ أموالِ الأمة من الإتلاف، ومن الخروج إلى أيدي غير الأمة بدون عوض، وحفظ أجزاء المال المعتبرة عن التلف بدون عوض.

وليس من الضروري إلغاءُ بعض الأعواض عن الاعتبار، كإِلغاء دفع العوض على التأجيل وهو ربا الجاهلية، وإلغاء التعويض على الضمان، وعلى بذل الجاه، وعلى القرض، ولا حفظُ المال من الخروج عن يد مالكه إلى يد أخرى من أيدي الأمة بدون رضا؛ لأن هذين من الحاجي لا من الضروري، ثم إن حفظَ الأموال الفردية يؤول إلى حفظ مال الأمة، وبه يحصل الكلُّ بحصول أجزائه.

وأمَّا حفظ الأنساب ويعبر عنه بحفظ النسل فقد أطلقه العلماء ولم يبَيِّنوا المقصودَ منه، ونحن نفصل القول فيه، وذلك أنه إن أُريد به حفظ الأنساب - أي النسل - من التعطيل فظاهرٌ عَدُّه من الضروري؛ لأن النسل هو خِلْفَةُ أفراد النوع، فلو تعطل يؤول تعطيلُه إلى اضمحلال النوع وانتقاصه، كما قال لوط لقومه: ﴿وَتَقْطَعُونَ ٱلسَّبِيلَ﴾ [العنكبوت/ ٢٩]، على أحد التفسيرين؛ فبهذا المعنى لا شُبهة في عَدِّه من الكليات؛ لأنه يعادل حفظ النفوس، فيجب أن يُحفظ ذكورُ الأمة من الاختصاء مثلاً، ومن ترك مباشرة النساء باطراد العزوبة ونحو

ذلك، وأن تُحفظ إناثُ الأمة من قطع أعضاء الأرحام الَّتِي بها الولادة، ومن تفشِّي إفساد الحمل في وقت العلوق، وقطع الثدي؛ فإنه يكثر الموتان في الأطفال بعسر الإرضاع الصناعي على كثير من النساء، وتعذره في البوادي.

وأمَّا إن أُريد بحفظ النسب حفظُ انتساب النسل إلى أصله، وهو الَّذِي لأجله شُرعت قواعدُ الأنكحة، وحُرِّم الزنا وفُرض له الحدُّ، فقد قال إن عدَّه من الضروريات غيرُ واضح، إذ ليس بالأمة من ضرورة إلى معرفة أن زيدًا هو ابن عمرو، وإنما ضرورتها في وجود أفراد النوع وانتظام أمرهم، ولكنْ في هذه الحالة مضرةٌ عظيمةٌ وهي: أن الشك في انتساب النسل إلى أصله يُزيل من الأصل الميلَ الجِبلِّي الباعث على الذبِّ عنه، والقيام عليه بما فيه بقاؤه وصلاحُه وكمالُ جسده وعقله، بالتربية والإنفاق على الأطفال إلى أن يبلغوا مبلغ الاستغناء عن العناية، وهي مضرة لا تبلغ مبلغ الضرورة، لأن في قيام الأمهات بالأطفال كفايةً ما لتحصيل المقصود من النسل، وهو يزيل من الفرع الإحساس بالْمَبَرَّة والصلة والمعاونة والحفظ عند العجز، فيكون حفظ النسب بهذا المعنى بالنظر إلى تفكيك جوانبه من قبيل الحاجي، ولكنه لَمَّا كانت لفوات حفظه من مجموع هذه الجوانب عواقبُ كثيرة سيئة يضطرب لها أمرُ نظام الأمة، وتنخرم بها دعامةُ العائلة، اعتبر علماؤنا حفظَ النسب في الضروري لِمَا ورد في الشريعة من التغليظ في حدِّ الزنا، وما ورد عن بعض العلماء من التغليظ في نكاح السر، والنكاح بدون ولِيٍّ وبدون

إشهاد، كما سنبينه عند الكلام على مقصد الشريعة في نظام العائلة الراجع إلى حفظ حقوق الأولاد.

وأمَّا عدُّ حفظ العِرْض في الضروري فليس بصحيح، والصواب أنه من قبيل الحاجي، والذي حَمَل بعضَ العلماء مثل تاج الدين السبكي في «جمع الجوامع» على عدِّه في الضروري، هو ما رأوه من ورود حدِّ القذف في الشريعة، ونحن لا نلتزم الملازمة بين الضروري وما في تفويته حد، ولذلك لم يَعُدَّهُ الغزالي، وابن الحاجب ضروريًّا.

وهذا الصنفُ الضروريُّ قليلُ التعرض إليه في الشريعة؛ لأن البشر قد أخذوا حيطته لأنفسهم منذ القدم، فأصبح مركوزًا في الطبائع، ولم تخل جماعةٌ من البشر ذاتُ تمدُّنٍ من أخذ الحيطة له، وإنما تتفاضل الشرائع بكيفية وسائله.

ولننتقل إلى صنف الحاجي، وهو ما تحتاج الأمة إليه؛ لاقتناء مصالحها وانتظام أمورها على وجه حسن، بحيث لولاَ مراعاتُه لَمَا فسد النظام، ولكنه كان على حالةٍ غير منتظمة، فلذلك كان لا يبلغ مرتبة الضروري، قال الشاطبي: «هو ما يفتقر إليه من حيث التوسعة ورفع الحرج، فلو لم يُراعَ دخل على المكلفين الحرجُ والمشقة، ولكنه لا يبلغ مبلغَ الفساد المتوقَّع في المصالح العامة». وقد مثَّلَهُ الأصوليون بالبيوع، والإجارات، والقراض، والمساقاة. ويظهر أن معظم قسم المباح في المعاملات راجع إلى الحاجي، والنكاح الشرعي من قبيل الحاجي، وحفظ

الأنساب - بمعنى إلحاق الأولاد بآبائهم - من الحاجي للأولاد وللآباء، فلِلأولاد للقيام عليهم فيما يحتاجون ولتربيتهم النافعة لهم، وللآباء لاعتزاز العشيرة وحفظ العائلة.

وحفظ الأعراض - أي حفظ أعراض الناس من الاعتداء عليها - هو من الحاجي لينكفَّ الناسُ عن الأذى بأسهل وسائله وهو الكلام، ومن الحاجي ما هو تكملة للضروري، كسد بعض ذرائع الفساد، وكإقامة القضاء، والوَزَعَة، والشرطة، لتنفيذ الشريعة.

ومن الحاجي ما يدخل في الكليات الخمسة المتقدمة في الضروري، إلاَّ أنه ليس بالغًا حدَّ الضرورة، كما أشرنا إليه فيما مضى من الأمثلة، فبعضُ أحكام النكاح ليست من الضرورة، ولكنها من الحاجي، مثل اشتراط الولِي والشهرة، وبعضُ أحكام البيوع ليست من الضروري، مثل بيوع الآجال المحظورة لأجل سدِّ الذريعة، ومثل تحريم الربا، وأخذ الأجر على الضمان، وعلى بذل الشفاعة، فإن كثيرًا من تلك الأحكام تكميليةٌ لحفظ المال، وليست داخلةً في أصل حفظ المال.

وعنايةُ الشريعة بالحاجي تَقرُب من عنايتها بالضروري، ولذلك رتَّبتْ الحدَّ على تفويت بعض أنواعه كحدِّ القذف، وفيما دونه مجال للمجتهدين، فلذلك نراهم مختلفين في حدِّ الشرب للقليل من المسكر، وفي تحريم نكاح المتعة.

والمصالح التحسينية هي عندي ما كان بها كمالُ حالِ الأمة في نظامها، حتى تعيشَ آمنةً مطمئنة ولها بهجةُ منظر المجتمع في مرأى بقية الأمم، حتى تكون الأمة الإسلامية مرغوبًا في الاندماج فيها أو في التقرب منها، فإن لِمحاسن العادات مدخلاً في ذلك، سواءً كانت عاداتٍ عامة كستر العورة، أم خاصة ببعض الأمم كخصال الفطرة وإعفاء اللحية، والحاصل أنها مِمَّا تُراعى فيها المداركُ البشرية الراقية، قال الغزالي: «هي الَّتِي تقع موقع التحسين والتيسير للمزايا، ورعاية أحسن المناهج في العادات والمعاملات، مثال سلب العبد أهلية الشهادة مع قبول فتواه وروايته؛ لأن العبد ضعيف المنزلة باستسخار المالك إياه، فلا يليق بمنصبه التصدي للشهادة»، ومن التحسيني سدُّ ذرائعِ الفساد، فهو أحسن من انتظار التورط فيه.

فهذه أنواع المصالح باعتبار آثارها في قِوَام أمرِ الأمة، ولقد تتبع العلماءُ تصاريف الشريعة في أحكامها فوجدوها دائرةً حول هذه الأنواع الثلاثة، ووجدوها لا تكاد تُفِيتُ شيئًا منها ما وجدت السبيلَ إلى تحصيله، حيث لا يعارضه معارضٌ من جلبِ مصلحةٍ أعظم، أو درءِ مفسدةٍ كبرى.

وليس غرضُنا من بيان هذه الأنواع مجردَ معرفةِ مراعاة الشريعة إياها في أحكامها المُتلقَّاة عنها؛ لأن ذلك مجرد تفقه في الأحكام وهو مِمَّا يهم الفقهاء - وهو دون غرضنا من علم مقاصد الشريعة - ولا أن نقيس النظائر على جزئيات تلك المصالح؛ لأن ذلك ملحق بالقياس، وهو من غرض الفقهاء، وإنَّما غرضُنا من ذلك

أن نعرف كثيرًا من صور المصالح المختلفة الأنواع المعروف قصد الشريعة إياها، حتى يحصل لنا من تلك المعرفة يقينٌ بصورٍ كليةٍ من أنواع هاته المصالح، فمتى حلَّت الحوادثُ الَّتِي لم يسبق حلولُها في زمن الشارع، ولا لها نظائرُ ذاتُ أحكامٍ متلقاة منه، عرفنا كيف ندخلُها تحت تلك الصور الكلية، فنثبت لها من الأحكام أمثالَ ما ثبت لكلياتها، ونطمئن بأننا في ذلك مُثْبِتون أحكامًا شرعيةً إسلامية.

وهذا ما يسمَّى «بالمصالح المرسلة»، ومعنى كونها مرسلةً أن الشريعة أرسلتها، فلم تَنُطْ بها حكمًا مُعَيَّنًا، ولا يُلْفَى في الشريعة لها نظيرٌ معيَّن له حكمٌ شرعي فتقاس هي عليه، فهي إذن كالفرس المرسل غير المقيد.

ولا ينبغي الترددُّ في صحة الاستناد إليها؛ لأننا إذا كنا نقول بحجية القياس الَّذِي هو إلحاقُ جزئيٍّ حادثٌ لا يُعرَفُ له حكمٌ في الشرع، بجزئيٍّ ثابت حكمُه في الشريعة للمُمَاثلة بينهما في العلة المستنبطة، وهي مصلحةٌ جزئيةٌ ظنية غالبًا لقلة صور العلة المنصوصة، فَلأَن نقول بحجية قياس مصلحةٍ كُلِّية حادثة في الأمة لا يُعرف لها حكمٌ، على كليةٍ ثابت اعتبارُها في الشريعة باستقراء أدلة الشريعة الَّذِي هو قطعي، أو ظني قريب من القطعي، أَوْلَى بنا وأجدرُ بالقياس، وأدخلُ في الاحتجاج الشرعي.

وإنِّي لأعجب فرْطَ العجب من إمام الحرمين - على جلالة علمه، ونفاذ فهمه - كيف تردَّد في هذا المقام؟ وأما الغزالي فأقبل وأدبر، فلحق مرةً بطرف

الوفاق لاعتبار المصالح المرسلة، ومرةً بطرف رأي إمام الحرمين، إذ تردد في مقدار المصلحة، وجلبُ كلام إمام الحرمين في كتاب «البرهان»، وكلام الغزالي في «المستصفى» يطول.

ثم إنِّي أُقَفِّي على أثرهما فأقول: لا ينبغي الاختلاف بين العلماء بتصاريف الشريعة المحيطين بأدلتها، في وجوب اعتبار مصالح هذه الأمة ومفاسد أحوالها عندما تنزل بها النوازل وتحدث لها النوائب، وإنه ليس للعالم أن يترقب حتى يجد المصالح المثبتة أحكامها بالتعيين أو الْمُلحَقة بأحكام نظائرها بالقياس، بل يجب عليه تحصيلُ المصالح غير المثبتة أحكامها بالتعيين ولا الْمُلحَقة بأحكام نظائرها بالقياس، وكيف يخالف عالمٌ في وجوب اعتبار جنسها على الجملة وبدون دخول في التفاصيل ابتداءً، ثقةً بأن الشارع قد اعتبر أجناس نظائرها الَّتِي رُبَّما كان صلاحُ بعضها أضعفَ من صلاح بعض هذه الحوادث، ثم لا أحسب أن عالِمًا يتردد بعد التأمل في أنَّ قياس هذه الأجناس الْمُحدَثة على أجناس نظائرها الثابتة في زمن الشارع، أو زمان المعَتبرِين من قدوة الأمة الْمجمِعِين على نظائرها، أَوْلَى وأجدرُ بالاعتبار من قياس جزئيات المصالح - عامها وخاصها - بعضها على بعض؛ لأن جزئيات المصالح قد يتطرق الاحتمال:

(١) إلى أدلة أصول أقيستها.
(٢) وإلى تعيين الأوصاف الَّتِي جعلت مشابهتها فيها بسبب الإلحاق والقياس، وهي الأوصاف المسماة بالعلل.

(٣) وإلى صحة المشابهة فيها.

فهذه مطارقُ احتمالاتٍ ثلاثة، بخلاف أجناس المصالح فإن أدلةَ اعتبارها حاصلةٌ من استقراء الشريعة قطعًا أو ظنًّا قريبًا من القطع، وإن أوصاف الحكمة قائمةٌ بذواتها غيرُ محتاجةٍ إلى تشبيهِ فرعٍ بأصل، وإنها واضحةٌ للناظر فيها وضوحًا متفاوتًا، ولكنه غيرُ محتاجٍ إلى استنباطٍ، ولا إلى سلوك مسالكه.

أفليست بهذه الامتيازات أجدرَ وأحَقَّ بأن تقاس على نظائر أجناسها الثابتة في الشريعة المستقرأة من تصاريفها؟ فإن كان بعضُ تلك المصالِح مصالحَ محضة بحيث لا تعارضها مصالحُ أخرى ولا تخالطها مفاسدُ، فلا يحسُن بأهل النظر في الشرع أن يختلفوا في تحصيلها، وإن كانت تعارضها مصالحُ أخرى أو تخالطها مفاسد، فهي حينئذٍ يُرْجَع بها إلى حكم تعارض المصالح والمفاسد المشروح في المبحث السابق، وإنه مجال للاجتهاد بحسب قوة آثار المصالح المجتَلَبة، وقوة ما يعارضها من المصالح والمفاسد، وبحسب تفاوت مراتب العلم بقوتها فتلحق بنظائر أجناسها الثابت بالاستقراء، كونُها مقصودةً للشارع في تحصيل الراجح وإهمال المرجوح، وفي اعتبار عموم الحاجة إلى التحصيل وخصوصها، ويشبه أن يكون المخالف في تحصيلها بدون تردد مُلْحَقًا بنفاة القياس.

على أنك إذا افتقدت أحوال تحصيل المصالح ودرْءِ المفاسد تجدها مختلفة، فليست أحوالُ إجراء العدل بين الناس في حقوقهم الخاصة والاجتماعية - الَّتِي

هي قِوَام المدنية في حالة السلم - بِمُماثلةٍ لأحوال إجراء المصالح الجندية، والسياسية الحربية في حال الحروب والخوف عند مواجهة العدو؛ لأن أوقات الحروب ليس فيها مُتَّسَعٌ للتأمل والنظر في جزئيات المصالح، بل هي ساعاتُ مُكْنَةٍ أو خروج من ضيق، تقتضي البِدارَ إلى تحصيل أو دفعٍ ما عنَّ من الفرص، بقطع النظر عمَّا عسى أن يلحقها من الأضرار الجزئية اللاَّحقَة أو المصالح الجزئية الفائتة، على أنك تجد فرقًا واضحًا بين حالةِ دفع جيش العدو النازل، وحالةِ قصدِنَا إلى بلاد العدو من حيث ما يتسع من التأمل لموازنة المصالح.

ونحن إذا افتقدنا إجماع سلف الأمة من عصر الصحابة فمن تبعهم، نجدهم ما اعتمدوا في أكثر إجماعهم - فيما عدا المعلوم من الدين بالضرورة - إلاَّ الاستنادَ إلى المصالح المرسلة العامة أو الغالبة، بحسب اجتهادهم الَّذِي صيَّر تواطؤَهم عليه أدلةً ظنِّيةً قريبة من القطع، وقلما كان مستندُهم في إجماعهم دليلاً من كتاب أو سنة، ولأجل ذلك عُدَّ الإجماعُ دليلاً ثالثًا؛ لأنه لا يُدْرَى مستندُه، ولو انحصر مستندُه في دليل الكتاب والسنة لكان مُلْحَقًا بالكتاب والسنة ولم يكن قسيمًا لهما. مثالُه: جمع القرآن في المصحف قد أمر به أبو بكر بطلب من عمر وتبعه بقية الصحابة، روى البخاري أن زيد بن ثابت قال: «أرسل إليَّ أبو بكر مقتل أهل اليمامة»، فإذا عمر بن الخطاب عنده، قال أبو بكر: «إن عمر أتاني» فقال: «إن القتل قد استَحَرَّ يوم اليمامة بقراء القرآن، وإنِّي أخشى أن يستحرَّ القتلُ بالقراء بالمواطن فيذهب كثير من القرآن، وإني أرى أن تأمر بجمع القرآن».

قلتُ لعمر: كيف نفعل شيئًا لم يفعله رسول الله ﷺ؟ قال عمر: هو والله خير، فلم يزل عمر يراجعني حتى شرح الله صدري لذلك، وإنك رجل شاب عاقل لا نتهمك، وقد كنتَ تكتب الوحي لرسول الله ﷺ، قلتُ: كيف تفعلون شيئًا لم يفعله رسول الله؟ قال أبو بكر: هو والله خير».

فقول عمر: «هو والله خير»، ثم انشراح صدر أبي بكر، نعلم منه أنه من المصالح؛ لأن الخير مراد به الصلاح للأمة، وقول أبي بكر وزيد بن ثابت: «لم يفعله رسول الله ﷺ»، نعلم منه أنه مصلحة مرسلة ليس في الشريعة ما يشهد لاعتبارها، وقد أجمع الصحابة على اعتبار ذلك، وكذلك إجماعهم على جعل حدِّ شارب الخمر ثمانين جلدةً في خلافة عمر الَّذِي تبعه الخلفاء وقضاة الإسلام، وتدوين ديوان العطاء، وترك عمر قسمةَ المغانم من أرض سواد العراق لتكون عدة لنوائب المسلمين إذا قلت الفتوح، وكتابة حديث رسول الله ﷺ في زمن عمر بن عبد العزيز، وقول عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»، فقد تبعه على جعله أصلاً كثيرٌ من العلماء منهم: مالك بن أنس، وكذلك ما أحدثه قضاة الإسلام وأئمته من أساليب المرافعات، وضرب الآجال، واستفسار الشهود، والسجن لِلْمُلِدِّ عن الجواب، وإحداث يمين القضاء لمن أثبت لنفسه حقًّا بالحجة على ميت، أو غائب ونحو ذلك.

ولننتقل الآن إلى التقسيم الثاني للمصالح، وذلك باعتبار تعلقها بعموم الأمة أو جماعتها أو أفرادها، فتنقسم بهذا الاعتبار إلى كلية وجزئية، ويُراد بالكلية

في اصطلاحهم: ما كان عائدًا على جماعة عظيمة من الأمة أو قطر، وبالجزئية: ما عدا ذلك.

فالمصلحة العامة لجميع الأمة قليلةُ الأمثلة وهي مثل حماية البيضة، وحفظ الجماعة من التفرق، وحفظ الدين من الزوال، وحماية الحرمين - مكة والمدينة - من أن يقعا في أيدي غير المسلمين، وحفظ القرآن من التلاشي العام أو التغيير العام بانقضاء حُفَّاظه، وتلف مصاحفه معًا، وحفظ علَم السنة من دخول الموضوعات، ونحو ذلك مِمّا صلاحهُ وفسادُه يتناول جميعَ الأمة وكلَّ فرد منها، وبعض صور الضروري والحاجي، مِمَّا يتعلق بجميع الأمة.

وأما المصلحة والمفسدة اللتان تعودان على الجماعات العظيمة، فهي الضروريات والحاجيات والتحسينيات المتعلقة بالأمصار والقبائل والأقطار على حسب مبلغ حاجاتها، مثل التشريعات القضائية لفصل النوازل، والعهود المنعقدة بين أمراء المسلمين وملوك الأمم المخالفة في تأمين تجار المسلمين بأقطار غيرهم إذا دخلوها للتجارة، وتأمين البحار الَّتِي تحت سلطة غير المسلمين لتمكين المسلمين من مخرها آمنين إذا مروا بأسمات شطوط غير المسلمين، والعقود المنعقدة مع تجار غير المسلمين إذا دخلوا إلى مراسي الإسلام، على عُشُرِ أثمان ما يبيعونه ببلاد الإسلام من السلع والطعام، أو على نصف العُشُر إذا جلبوا الطعام إلى الحرمين خاصة.

والمصلحة الجزئية الخاصة هي: مصلحة الفرد أو الأفراد القليلة، وهي أنواع ومراتب، وقد تكلفت بحفظها أحكام الشريعة في المعاملات.

وأمَّا التقسيم باعتبار تحقُّقِ الحاجة إلى جلبها، أو دفع الفساد عن أن يحيق بها، فتنقسم بذلك إلى قطعية، وظنية، ووهمية.

فالقطعية هي الَّتِي دلت عليها أدلةٌ من قبيل النص الَّذِي لا يحتمل تأويلاً، نحو قوله تعالى: ﴿وَلِلَّهِ عَلَى ٱلنَّاسِ حِجُّ ٱلْبَيْتِ مَنِ ٱسْتَطَاعَ إِلَيْهِ سَبِيلًا﴾ [آل عمران/٩٧]، وما تضافرت الأدلةُ الكثيرة عليه مِمَّا مُسْتَنَدُه استقراءُ الشريعة مثل الكليات الضرورية المتقدمة، أو ما دل العقلُ على أنَّ في تحصيله صلاحًا عظيمًا، أو أن في حصول ضده ضرًّا عظيمًا على الأمة، مثل: قتال مانعي الزكاة في زمن أبي بكر رضي الله عنه.

وأما الظنية، فمنها ما اقتضى العقلُ ظنَّه، مثل اتخاذ كلاب الحراسة في الدور في الحضر في زمن الخوف في القيروان، كان الشيخ أبو محمد بن أبي زيد اتخذ كلبًا بداره فقيل له: إن مالكًا كره اتخاذ الكلاب في الحضر، فقال: لو أدرك مالك مثل هذا الزمن لاتخذ أسدًا على باب داره، أو دل عليه دليلٌ ظنِّيٌّ من الشرع، مثل حديث: «لا يقضي القاضي وهو غضبان».

وأمَّا الوهمية فهي الَّتِي يُتَخَيَّل فيها صلاحٌ وخيرٌ، وهو عند التأمل ضُرٌّ؛ إمَّا لخَفاء ضره، مثل تناول المخدرات من الأفيون والحشيشة، والكوكايين

والهروين، فإن الحاصل بها لمتناوليها ملائمٌ لنفوسهم وليس هو بصلاح لهم، وإمَّا لكون الصلاح مغمورًا بفساد، كما أنبأنا عنه قوله تعالى: ﴿يَسْـَٔلُونَكَ عَنِ ٱلْخَمْرِ وَٱلْمَيْسِرِ ۖ قُلْ فِيهِمَآ إِثْمٌ كَبِيرٌ وَمَنَٰفِعُ لِلنَّاسِ وَإِثْمُهُمَآ أَكْبَرُ مِن نَّفْعِهِمَا﴾ [البقرة/ ٢١٩].

هذا جِمَاعُ القول في المصالح المُعْتبرَة شرعًا، ولإطالة الكلام في ذلك فائدة عظيمة؛ ليتعَلَّم مُزاوِلُ هذا العلم أن طريق المصالح هو أوسع طريق يسلكه الفقيه في تدبير أمور الأمة عند نوازلها ونوائبها إذا التبست عليه المسالك، وأنه إن لم يتبع هذا المسلكَ الواضح، والحجة البيضاء فقد عطَّل الإسلامَ عن أن يكون دينًا عامًّا وباقيًا، ولم يأمن أن يسلك واديًا أخوف إلاَّ ما وقى الله ساريًا.

وللمصالح والمفاسد تقسيمٌ آخر باعتبار كونها حاصلةً من الأفعال بالقصد أو حاصلةً بالمآل، وهو تقسيم يسترعي حذق الفقيه، فإن أصول المصالح والمفاسد قد لا تكاد تخفى على أهل العقول المستقيمة، فمقام الشرائع في اجتلاب صالحها، ودرء فاسدها، مقامٌ سهل، والامتثال له فيها هيِّن، واتفاق علماء الشرائع في شأنها يسير، فأما دقائق المصالح والمفاسد وآثارها، ووسائل تحصيلها وانخرامها، فذاك هو المقام المرتبك، وفيه تتفاوت مداركُ العقلاء اهتداءً وغفلة، وقبولاً وإعراضًا، فتَطلع فيه الحيل والذرائع، وفيه التفطن للعلل وضده، وفيه ظهر تفاوت الشرائع، وفازت شريعة الإسلام فيه بأنها الصالحة للعموم والدوام، وسيظهر ذلك في مبحث الحيل، ومبحث سدِّ الذرائع.

عُمومُ شريعةِ الإسلام

معلومٌ بالضرورة من الدين أن شريعةَ الإسلام جاءت شريعةً عامّةً داعيةً جميعَ البشر إلى اتباعها؛ لأنها لَمَّا كانت خاتمة الشرائع استلزم ذلك عمومَها - لا محالة - سائرَ أقطار المعمور وفي سائر أزمنة هذا العالم، والأدلة على ذلك كثيرة من نصوص القرآن والسنة الصحيحة، بحيث بلغت مبلغَ التواتر المعنوي. قال الله تعالى: ﴿ وَمَآ أَرۡسَلۡنَٰكَ إِلَّا كَآفَّةً لِّلنَّاسِ ﴾ [سبأ/ ٢٨]، وقال: ﴿ قُلۡ يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّاسُ إِنِّي رَسُولُ ٱللَّهِ إِلَيۡكُمۡ جَمِيعًا ﴾ [الأعراف/ ١٥٨]، وفي الحديث الصحيح: «أعطيتُ خمسًا لم يعطهن أحدٌ قبلي»، فَعَدَّ منها: «وكان الرسول يُبعث إلى قومه خاصة، وبُعثْتُ إلى الناس عامة»، فعمومُ الشريعة معلومٌ للمسلمين بالضرورة، فلا حاجة بنا إلى الإطالة به؛ إذ لسنا الآن في مقام إثباته على منكريه، وإنما غرضنا الإفضاءُ إلى ما يترتب عليه.

وإذ قد أراد الله بحكمته أن يكون الإسلام آخرَ الأديان الَّتِي خاطب اللهُ بها عبادَه، تَعيَّن أن يكون أصلهُ الَّذِي ينبني عليه وصفًا مشتركًا بين سائر البشر، ومستقرًّا في نفوسهم، ومرتاضةً عليه العقولُ السليمة منهم، ألا وهو وصف

الفطرة؛ حتى تكون أحكامُ الشريعة مقبولةً عند أهل الآراء الراجحة من الناس الَّذِين يستطيعون فهمَ مغزاها، فيتقبلوا ما يأتيهم منها بنفوس مطمئنة، وصدور منثلجة، فيتبعوها دون تردد ولا انقطاع، وحتى يتسنَّى لأرفعهم قدرًا في الفهم محاذاةُ نظائرها، وتفريعُ فروعها، وحتى يكون تلقِّي بقية طبقات الأمة - الَّذِين لم يبلغوا مستوى أهل الآراء الراجحة - إياها تلقِّيًا عن طيب نفس، ويسهل امتثالُهم لِما يؤمرون به منها.

وإذ قد تعذَّر أن يكون الجائي بالشريعة جماعةً من الرّسل من جميع أجناس البشر أو قبائلهم، إذ لا يستقيم الأمرُ في ذلك التعدّد، اختار الله تعالى للإرسال بهذه الشريعة رسولاً من الأمة العربية إذ هو واحدٌ من البشر، كما قال تعالى: ﴿وَمَا مَنَعَ ٱلنَّاسَ أَن يُؤْمِنُوٓاْ إِذْ جَآءَهُمُ ٱلْهُدَىٰٓ إِلَّآ أَن قَالُوٓاْ أَبَعَثَ ٱللَّهُ بَشَرًا رَّسُولًا . قُل لَّوْ كَانَ فِى ٱلْأَرْضِ مَلَٰٓئِكَةٌ يَمْشُونَ مُطْمَئِنِّينَ لَنَزَّلْنَا عَلَيْهِم مِّنَ ٱلسَّمَآءِ مَلَكًا رَّسُولًا﴾ [الإسراء/ ٩٤ - ٩٥].

ولله تعالى حِكَمٌ جمَّة في أن اختار لهذه الرسالة رجلاً عربيًّا، وليس هذا موضعَ بيان ما بلغ إليه العلم من تلك الحِكم، وقد قال الله تعالى: ﴿ٱللَّهُ أَعْلَمُ حَيْثُ يَجْعَلُ رِسَالَتَهُۥ﴾ [الأنعام/ ١٢٤].

بيدَ أنّا نقول: إن رسول الله ﷺ لَمَّا كان عربيًّا كان بحكم الضرورة يتكلم بلسان العرب، فلزم أن يكون المتلقُّون منه الشريعةَ بادئ ذي بدء عربًا، فالعرب

هم حَملَةُ شريعة الإسلام إلى سائر المخاطَبين بها، وهم من جملتهم، واختارهم الله لهذه الأمانة؛ لأنهم يؤمئذٍ قد امتازوا من بين سائر الأمم باجتماع صفات أربع لم تجتمع في التاريخ لأمة من الأمم، وتلك هي: جودة الأذهان، وقوة الحوافظ، وبساطة الحضارة والتشريع، والبعد عن الاختلاط ببقية أمم العالم.

فَهُمْ بالوصف الأول أهلٌ لفهم الدين وتلقيه، وبالوصف الثاني أهلٌ لحفظه وعدم الاضطراب في تلقِّيه، وبالوصف الثالث أهلٌ لسرعة التخلق به، إذ هم أقربُ إلى الفطرة السليمة ولم يكونوا على شريعةٍ مُعْتَدٍّ بها، متماثلة حتى يصمِّمُوا على نصرها. وبالوصف الرابع أهلٌ لمعاشرة الأمم؛ إذْ لا حزازات بينهم وبين الأمم الأخرى، فإن حزازات العرب ما كانت إلاَّ بين قبائلهم، بخلاف حال الفرس مع الروم، وحال القبط مع الإسرائيليين، ولا عبرةَ بما جرى بين قبائل العرب، وبين الفرس والروم في نحو يوم ذِي قار، ويوم حليمة؛ لأنها حوادث نادرة، على أن العرب كانوا فيها يقاتلون انتصارًا لغيرهم من الفرس أو الروم، فإحَنُهم معهم محجوبة بإحن من قاتلوا هم وراءهم.

ومن أعظم ما يقتضيه عمومُ الشريعة، أن تكون أحكامُها سواءً لسائر الأمم المتبعين لها بقدر الاستطاعة؛ لأن التماثل في إجراء الأحكام والقوانين عونٌ على حصول الوحدة الاجتماعية في الأمة، ولهذه الحكمة والخصوصية جعل الله هذه الشريعةَ مبنيةً على اعتبار الحِكَم والعلل الَّتِي هي من مُدْرَكات العقول، لا تختلف باختلاف الأمم والعوائد، وقد أجمع علماءُ الإسلام في سائر العصور- إلاَّ

الَّذِين لا يُعْتدُّ بمخالفتهم - على أن علماء الأمة مأمورون بالاعتبار في أحكام الشريعة والاستنباط منها، وجعلوا من أدلة ذلك قوله تعالى: ﴿فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ﴾ [التغابن/ ١٦]، وقوله: ﴿فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ﴾ [الحشر/ ٢]، وهما دليلان خطابيان، ولكننا نتمسك في هذا بالإجماع، وعمل الصحابة، وعلماء الأمة في سائر العصور.

ومن آثار ذلك، ورود الكليات الكثيرة في آي القرآن، نحو قوله تعالى: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلۡيُسۡرَ﴾ [البقرة/ ١٨٥]، وقوله: ﴿وَٱللَّهُ لَا يُحِبُّ ٱلۡفَسَادَ﴾ [البقرة/ ٢٠٥]، وقوله: ﴿لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلۡقِسۡطِ﴾ [الحديد/ ٢٥]، وقوله: ﴿وَلَكُمۡ فِي ٱلۡقِصَاصِ حَيَوٰةٞ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَلۡبَٰبِ﴾ [البقرة/ ١٧٩].

وفي الأحاديث نجد القواعد العامة، مثل قول النبي ﷺ: «إن دماءكم وأموالكم وأبشاركم عليكم حرام»، وقوله: «ما أسكر كثيره فقليله حرام»، وقوله: «لا ضرر ولا ضرار»، وكذلك المُجْملاتُ، وللمُطْلقات الَّتِي في القرآن معظمها مُرَادُ إطلاقهُ وإجمالُه، ولكن الفقهاء أعنتوا أنفسهم في تطلب بيان المجمل وتقييد المطلق بحَمْلِ اللفظِ المطلق في موضِعٍ، على مقيَّدٍ في موضع آخر، وإن لم يكونا من نوعٍ واحد، ولهم في ذلك طرائقُ.

وقد وقع ذلك في عصر الصحابة في فهمِ عبد الله بن مسعود - وهو بالكوفة - قولَهُ تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمۡ﴾ [النساء/ ٢٣]، أن العقد على الأم لا

يحرم البنت، حتى يدخل بالأم حمْلاً على قوله تعالى: ﴿وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمۡ تَكُونُواْ دَخَلۡتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡكُمۡ﴾ [النساء/ ٢٣]، حتى رجع ابن مسعود إلى المدينة فأخبر أن السنة مضت على اعتبار الإطلاق في أمهات نسائكم، ومن العجيب أن أهل الأصول توسَّعوا في حمل المطلق على المقيد، ولو كان الإطلاق في الحكم التقيُّدَ في جنسه.

وما كان من التشريعات جزئيًا - وهي قضايا الأعيان - يحتمل أن يُرَاد تعميمُه، ويحتمل أن يراد تخصيصُه، ولعل هذا النوع هو الَّذِي نهى رسول الله ﷺ عن كتابته فقال: «لا تكتبوا عني غير القرآن»، خشية أن تُتخَذَ الجزئياتُ الخاصة كلياتٍ عامة، ولذلك احتاج المسلمون إلى صدور إذنٍ من الرسول ﷺ حين أراد أبو شاه أن يكتبوا له قولَ رسول الله ﷺ في تحديد الحرم، فقال لهم: «اكتبوا لأبي شاه»، ولذلك نجد بين العلماء اختلافًا كثيرًا في الاحتجاج بقضايا الأعيان وبأخبار الآحاد إذا خالفت القواعد، أي الكليات اللفظية أو المعنوية، أو خالفت القياس، أو خالفت عمل أهل المدينة على مذاهبَ معروفةٍ في أصول الفقه.

إذًا فمراعاةُ عوائد الأمم المختلفة هو خلاف الأصل في التشريع الإلزامي، وإنَّما يسَعُه تشريعُ الإباحة حتى يتمتع كلُّ فريق من الناس ببقاء عوائدهم، لكن الإباحة لَمَّا كان أصلها الدلالة على أن المباح ليس فيه مصلحة لازمة، ولا مفسدة معتبرة، لزم أن يُرَاعَى ذلك في العوائد، فمتى اشتملت على مصلحةٍ ضروريةٍ

أو حاجيةٍ للأمة كلها، أو ظهرت فيها مفسدةٌ معتبرة لأهلها، لَزِم أن يُصار بتلك العوائدِ إلى الانزواء تحت القواعدِ التشريعيةِ العامةِ من وجوبٍ أو تحريم.

ولهذا نرى التشريعَ لم يتعرض لتعيين الأزياء والمساكن والمراكب، فلم يندب الناسَ إلى ركوب الإبل في الأسفار، ولم يمنع أهلَ مصر والعراق من ركوب الحمير، ولا أهل الهند والترك من الحمل على البقر، لذلك لم يحتج المسلمون إلى تطلُّبِ دليلٍ على إباحة استعمال العجل والعربات والأرتال، وكذلك أصناف المطاعم التي لا تشتمل على شيء محرم الأكل، بحيث لا يسألُ عن ذلك إلا جاهلٌ بالتركيب، أو جاهلٌ بكيفية التشريع.

فنحنُ نُوقِن أنَّ عاداتِ قومٍ ليست يحق لها - بما هي عاداتٌ - أن يُحْمَل عليها قومٌ آخرون في التشريع، ولا أن يُحْمَل عليها أصحابُها كذلك، نعم يراعي التشريعُ حَمْل أصحابها عليها ما داموا لم يغيِّرونها؛ لأن التزامَهم إياها واطرادَها فيهم يجعلها مُنْزَلَةً مَنْزِلَةَ الشروط بينهم، يُحْمَلون عليها في معاملتهم إذا سكتوا عمَّا يُضادُّها، ومثال قول مالك رحمه الله: بأن المرأةَ ذات القدر لا تُجْبَرُ على إرضاع ولدها في العصمة؛ لأن ذلك عُرْفٌ تعارفه الناس فهو كالشرط، وجعل قوله تعالى: ﴿وَٱلْوَٰلِدَٰتُ يُرْضِعْنَ أَوْلَٰدَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ﴾ [البقرة/ ٢٣٣]، مخصوصًا بغير ذات القدر، أو جعله مَسُوقًا لغرض التحديد بالمدة، وليس مسوقًا لأصل إيجاب الإرضاع.

ومن معنى حمل القبيلة على عوائدها في التشريع، إذا روعي في تلك العوائد شيءٌ يقتضي الإيجاب أو التحريم، يتضح لنا دفعُ حيرةٍ وإشكالٍ عظيمٍ يعرضان للعلماء في فهم كثير من نهي الشريعة عن أشياء لا تجد فيها وجه مفسدة بحال، مثل تحريم وصل الشعر للمرأة، وتفليج الأسنان، والوشم، في حديث ابن مسعود: أن رسول الله ﷺ «لعن الواصلات والمستوصلات، والواشمات والمستوشمات، والمتنمصات والمتفلجات للحسن، المغيرات خلق الله»، فإنَّ الفهم يكادُ يضل في هذا، إذ يرى ذلك صنفًا من أصناف التزيُّن المأذون في جنسه للمرأة كالتحمير والخلوق، والسواك، فيتعجب من النهي الغليظ عنه.

ووجهُهُ عندي الَّذِي لم أر من أفصح عنه، أنَّ تلك الأحوال كانت في العرب أماراتٍ على ضعف حصانة المرأة، فالنهيُ عنها نهيٌ عن الباعث عليها، أو عن التعرض لهتك العرض بسببها.

وفي القرآن: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلنَّبِيُّ قُل لِّأَزْوَٰجِكَ وَبَنَاتِكَ وَنِسَآءِ ٱلْمُؤْمِنِينَ يُدْنِينَ عَلَيْهِنَّ مِن جَلَٰبِيبِهِنَّۚ ذَٰلِكَ أَدْنَىٰٓ أَن يُعْرَفْنَ فَلَا يُؤْذَيْنَ﴾ [الأحزاب/ ٥٩]، فهذا شرْعٌ رُوعِيتْ فيه عادةُ العرب، فالأقوام الَّذِين لا يتخذون الجلابيب لا ينالهم من هذا التشريع نصيب.

والتَّفَقُّهُ في هذا والتهمُّمُ بإدراك علل التشريع في مثله، يلوح لنا منه بارقُ فرْقٍ بين ما يصلح من جزئيات الشريعة لأن يكون أصلاً يقاس عليه نظيرُه، وما لا يصلح لذلك، فليس الأمر في التشريع على سواء.

ولقد يُعَدُّ مِمَّا يناسب عمومَ الشريعة أنها أوكلت أمورًا كثيرة لاجتهاد علمائها، مِمَّا لم يقم دليل على تعيين حكمه وإرادة راويه؛ وفي الحديث: «إن الله حدَّ حدودًا فلا تعتدوها، وسكت عن أشياء رحمةً بكم غيرَ نسيان، فلا تسألوا عنها»، وإلى هذا يرجع ما قدَّمْنَا عن نهي الرسول ﷺ أن يكتبوا عنه غير القرآن؛ خشيةَ التباسِ التشريع العام بالتشريع الخاص، وقد كان الصحابة يتأسون ما فعله رسول الله ﷺ أو قضى به ولم يرد فيه نصٌّ لفظيٌّ يقتضي الدوام؛ لأنه ينير لهم وجوهَ الحق، ولأن أحوالَهم كانت قريبةً من الحال الَّتِي كانت في زمن رسول الله ﷺ، ولذلك أمر عمر بن عبد العزيز في خلافته أو إمارته أبا بكر بن محمد بن عمرو بن حزم بكتابة ما روي عن رسول الله ﷺ من الآثار، وأحسبُ أنه أراد أن تكون نبراسًا يستضيء به علماءُ الأمة في تفهُّم مقاصد الشريعة ومنازعها، إذ قد يضيق الوقتُ ويقصرُ النظرُ عن الاستنباط من أصول أدلة الشريعة، مع أنَّهم ربما جدَّدوا أحكامًا لتلك الجزئيات إذا تجددت الأحوال، وقد قال عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضيةٌ بقدر ما أحدثوا من الفجور».

ومثالُ هذا: أن رسولَ الله ﷺ ضرب في شرب الخمر ضربًا غير محصور العدد ولا الآلة، وضرب أبو بكر أربعين سوطًا، ثم ضرب عمر ثمانين برأي من عليٍّ إذ قال له: «إن السكران إذا سكر هذى، وإذا هذى افترى، فأرى أن عليه حد الفرية»؛ وفيه إقامةُ الحد مع الشك في حصول مسببه اعتبارًا بالظِّنَّة، وهو منزع غريب.

ومن الأمثلة في التحديد: عكوف الفقهاء على ما صدر في عصر الخلفاء من تحديد مقادير الجزية والخراج، والديات، وَأُرُوش الجنايات، مع أن بعض تلك المقادير قد يطرأ عليه نقصُ القيمة أو الرواج، فلا يصلح لأن يبقى عوضًا لِمَا عوض به فيما مضى، ومن أمثلة ذلك ما حدد به فقهاء المالكية مقادير الآجال للحج ونحوها، وما ذهب إليه فقهاء المذاهب في ألفاظ الطلاق والأيمان، فتسمع ألفاظًا لم يبق للناس عهدٌ بها مثل «اللازمة والحرام»[١] ونحو ذلك من كلمات تجري على الألسن ولم يبق للناس علمٌ بمدلولها، فهذه أمثلة نتأمل فيها ونحتذيها.

فعمومُ الشريعة سائرَ البشر في سائر العصور مِمَّا أجمع عليه المسلمون. وقد أجمعوا على أنها مع عمومها صالحةٌ للناس في كل زمان ومكان، ولم يُبيِّنوا كيفيةَ هذه الصلوحية، وهي عندي تحتمل أن تُتَصَوَّر بكيفيتين:

الكيفية الأولى: أن هذه الشريعةَ قابلةٌ بأصولها وكلياتها للانطباق على مختلف الأحوال، بحيث تسايرُ أحكامُها مختلفَ الأحوال دون حرجٍ، ولا مشقَّةٍ ولا عسر، وشواهدُ هذه الكيفية ما نجده من محامل علماء الأمة أدلةً كثيرة من أدلة الأحكام على مختلف الأحوال، ولكل من أئمة الشريعة نصيب من هذه المحامل، فإذ جُمِعت أنصباؤُهم تجمَّع منها شيءٌ وفير من تأويل ظواهر الأحكام على محامل صالحة لمختلف أحوال الناس، مثاله النهيُ عن كراء الأرض، قال مالك والجمهور: مَحْمَلُ النَّهيِ على التورُّع وقصدِ مواساة بعض المسلمين بعضًا، دون جزم بنقض

(١) من عبارات الطلاق الَّتِي يتلفظ بها كثير من الناس في تونس وخاصة في القرى والأرياف.

عقدة كراء الأرض، وكالنهي عن جر السلف منفعة، وقد حمله جماعةٌ من فقهاء الحنفية على ما ليس فيه ضرورة، ولذا رخَّصوا في بيع الوفاء في كروم بخارى.

الكيفية الثانية: أن يكون مختلف أحوال العصور والأمم قابلاً للتشكيل وفق أحكام الإسلام دون حرج، ولا مشقة، ولا عسر، كما أمكن تغيير الإسلام لبعض أحوال العرب، والفرس، والقبط، والبربر، والروم، والتتار، والهنود، وأهل الصين، والترك، من غير أن يجدوا حرجًا ولا عسرًا في الإقلاع عما نزعوه من قديم أحوالهم الباطلة، ومن دون أن يلجؤوا إلى الانسلاخ عما اعتادوه، وتعارفوه من العوائد المقبولة.

وهاتان الكيفيتان متآيلتان، وقد جمعهما معًا مغزى قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج/ ٧٨].

فلا يجدر بحالٍ أن يكون معنى صلوحية الشريعة للبشر، أن الناس يُحمَلون على اتباع أحوال أمة خاصة مثل، أحوال العرب في زمان التشريع، ولا على اتباع تفريعاتِ الأحكام، وجزئيات الأقضية الـمُرَاعَى فيها صلاحٌ خاصٌّ لِمَنْ كان التشريعُ بين ظهرانيهم، سواءً لاءم ذلك أحوالَ بقية الأمم والعصور، أم لم يلائم، فتكون صلوحيتُها مشوبةً بحرج، ومخالِفةً ما لا يستطيع الناسُ الانقطاعَ عنه. ويعلَّلُ معنى الصلوحية بأن يعمل الناسُ بها في كل عصر فلا يهلكوا ولا يعنتوا، إذ لو كان هذا هو معنى صلوحية الشريعة لكل زمان ومكان لَمّا كان هذا من مزايا شريعة الإسلام وخصائصها، إذ لا نجد في شريعةٍ من الشرائع المتبعة

أحكامًا لو حُمِل الناسُ عليها لهلكوا، أو صاروا فوضى، إذًا يكون في مستطاع أهل كل شريعة أن ينتحلوا لشريعتهم وصف الدوام.

فتعين أن يكون معنى صلوحية شريعة الإسلام لكل زمان أن تكون أحكامُها كلياتٍ ومعاني مشتملةً على حِكَمٍ ومصالح، صالحةً لأن تتفرع منها أحكامٌ مختلفةُ الصور متحدةُ المقاصد، ولذلك كانت أصول التشريع الإسلامي تتجنب التفريع والتحديد، كما قال الله تعالى: ﴿وَٱلَّذَانِ يَأۡتِيَٰنِهَا مِنكُمۡ فَـَٔاذُوهُمَا﴾ [النساء/ ١٦]، ولم يذكر ضربًا ولا رجمًا، وورد في القرآن والسنة النهيُ عن كثرة السؤال عن الأحكام، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ وَإِن تَسۡـَٔلُواْ عَنۡهَا حِينَ يُنَزَّلُ ٱلۡقُرۡءَانُ تُبۡدَ لَكُمۡ عَفَا ٱللَّهُ عَنۡهَاۗ وَٱللَّهُ غَفُورٌ حَلِيمٞ. قَدۡ سَأَلَهَا قَوۡمٞ مِّن قَبۡلِكُمۡ ثُمَّ أَصۡبَحُواْ بِهَا كَٰفِرِينَ﴾ [المائدة/ ١٠١ - ١٠٢]، وفي الحديث الصحيح: «وسكت عن أشياء رحمة بكم غير نسيان فلا تسألوا عنها»، وفي الحديث: «إن شرَّ الناس من سأل عن شيءٍ فحُرِّم من أجل مسألته»، وقد كان النبي ﷺ نهى أن يكتبوا عنه غيرَ القرآن؛ لأنه كان يقول أقوالاً ويعامل الناس معاملةً هي أثرُ أحوالٍ خاصة قد يظن الناقلون أنها صالحةٌ للاطراد، مثل حديث: «قضى بالشفعة للجار»، قال علماؤنا لا حجة فيه لاحتمال خصوصيته لذلك الجار، أي بأن صادف كونه شريكًا وجارًا، فظن الراوي أن القضاءَ له لأجل الجوار، وكان مالك يكره افتراض النوازل للتفقه، ويقول لمن يسأله عن حادثةٍ مفروضةِ الوقوع: دعْها حتى تقع.

غير أن القرآن لَمَّا أُنزل في أحوال مختلفة الصور، وكان المقصد منه إرشاد الأمة إلى طرق من الإرشاد كثيرة، وكان المقصد من لفظه الإعجاز، نجده قد اشتمل على أنواعٍ من أساليب التشريع، ففيه التشريعُ العام الكلِّي، وفيه التشريعاتُ الجزئية النازلة في صورة أحكام لنوازل حلت، وهي أيضًا بمنزلة الأمثلة والنظائر لفهم الكليات، ففي القرآن جزئياتٌ تساوي الجزئيات الَّتِي وردت في السنة، مثل قوله تعالى: ﴿ٱلزَّانِيَةُ وَٱلزَّانِي فَٱجْلِدُواْ كُلَّ وَٰحِدٖ مِّنْهُمَا مِاْئَةَ جَلْدَةٖ﴾ [النور/ ٢]، وقوله: ﴿فَعِظُوهُنَّ وَٱهْجُرُوهُنَّ فِي ٱلْمَضَاجِعِ وَٱضْرِبُوهُنَّ﴾ [النساء/ ٣٤]، وفيه التشريعات المنسوخة تمامًا، لكن الغالب على أنواع التشريع منه هو النوع الكلي.

وأما السنة، فقد أحصاها العلماءُ من الصحابة ومن تلقَّى منهم، واختلفت الدواعي للإحصاء، كما اختلفت الشروطُ في القبول، فكانت في معظمها تشريعاتٍ جزئية؛ لأنها في قضايا عينية، وكانت فيها تشريعاتٌ كلية واضحة، صالحة لأن تكون أساسَ التشريع، فمن أجل ذلك لم يكن للمجتهدين غُنْيَةٌ عن تقسيم التشريع إلى قسميه، وعن صرف جميع الوُسْع من النظر العقلي في تمييز ما اشتمل عليه الكتاب والسنة من موارد التشريع وإلحاق كل نص بنوعه؛ وهذا عمل عظيم ليس بالهيِّن، وقد بذل فيه سلفُ علمائِنا غايةَ المقدور، وحصلوا من البصيرة فيه على شيء غير منزور.

❁ المُساواة

ومن أول الأشياء الَّتِي تنشأ عن عموم الشريعة، ويتوقف النظرُ فيها على تحقيق معرفة عمومها، ومواقع ذلك العموم كيفيةُ المساواة بين الأمة في تناول الشريعة أفرادَها وتحقيقُ مقدار اعتبار تلك المساواة، ومقدار إلغائها.

ذلك أن المسلمين مستوون في الانتساب إلى الجامعة الإسلامية بحكم قوله تعالى: ﴿إِنَّمَا ٱلْمُؤْمِنُونَ إِخْوَةٌ﴾ [الحجرات/ ١٠]، فمعنى الأخوة يشمل التساوي على الإجمال بجعل المسلمين سواءً في الحقوق المخوَّلة في الشريعة، بدون تفاوتٍ فيما لا أثَرَ للتفاوت فيه بين المسلمين من حيث إنهم مسلمون، فإذا علمنا أن المسلمين سواءٌ بأصل الخلقة واتحاد الدين، تحققنا أنهم أحقَّاء بالتساوي في تعلق خطاب الشريعة بهم، لا يؤثر في ذلك التساوي مؤثرٌ من قوة أو ضعف، فلا تكون عزة العزيز زائدةً له من آثار التشريع، ولا ضعف الذليل حائلاً بينه وبين مساواته غيرَه في آثار التشريع.

وبناءً على الأصل الأصيل، وهو أن الإسلامَ دينُ الفطرة، فكلُّ ما شهدت الفطرةُ بالتساوي فيه بين المسلمين فالتشريع يفرض فيه التساوي بينهم، وكل ما شهدت الفطرةُ بتفاوت البشرية فيه فالتشريع بمعزل عن فرض أحكام متساوية فيه، ويكون ذلك موكولاً إلى النُظُم المدنية الَّتِي تتعلق بها سياسةُ الإسلام لا تشريعُه، ففي المقام الأول قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ كُونُواْ قَوَّٰمِينَ بِٱلْقِسْطِ شُهَدَآءَ لِلَّهِ وَلَوْ عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَوِ ٱلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ ۚ إِن يَكُنْ غَنِيًّا أَوْ فَقِيرًا فَٱللَّهُ أَوْلَىٰ بِهِمَا﴾ [النساء/ ١٣٥]، وفي المقام الثاني قول الله تعالى: ﴿لَا يَسْتَوِى مِنكُم مَّنْ أَنفَقَ مِن قَبْلِ ٱلْفَتْحِ وَقَٰتَلَ ۚ أُوْلَٰٓئِكَ أَعْظَمُ دَرَجَةً مِّنَ ٱلَّذِينَ أَنفَقُواْ مِنۢ بَعْدُ وَقَٰتَلُواْ﴾ [الحديد/ ١٠].

فالمساواة في التشريع للأمة ناظرةٌ إلى تساويهم في الخلقة وفروعها، مِمَّا لا يؤثر التمايز فيه أثرًا في صلاح العالم، فالناس سواء في البشرية: «كلُّكم من آدم»، وفي حقوق الحياة في هذا العالم بحسب الفطرة، ولا أثرَ لِمَا بينهم من الاختلاف بالألوان، والصور، والسلائل، والمواطن، فلا جُرم نشأ عن هذا الاستواء فيما ذكرت تساويهم في أصول التشريع مثلِ: حق الوجود المعبَّر عنه بحفظ النفس، وحفظ النسب، وفي وسائل الحياة المعبَّر عنها بحفظ المال، ومن أول ذلك حقوق القرار في الأرض الَّتِي اكتسبوها أو نشؤوا فيها مثل مواطن القبائل، وفي أسباب البقاء على حالة نافعة وهو المعبَّر عنه بحفظ العقل، وحفظ العرض.

وأعظمُ ذلك حقُّ الانتساب إلى الجامعة الدينية المعبر عنه بحفظ الدين، ووسائلُ كل ذلك ومكمِّلاته لاحقةٌ بالمُتوسَّل إليه وبالمكمَّل، فظهر تساوي الناس في نظر التشريع في الضروري والحاجي، ولا نجد بينهم فروقًا في الضروري، وقلَّمَا نجد فروقًا في الحاجي مثل سلب العبد أهلية التصرف في المال إلاَّ بإذن سيده، وإنما تنشأ الفروقُ عند وجود موانع معتبرة تمنع اعتبار المساواة.

فالمساواة في التشريع أصلٌ لا يتخلَّف إلاَّ عند وجود مانع، فلا يحتاج إثباتُ التساوي في التشريع بين الأفراد، أو الأصناف إلى البحث عن موجب المساواة، بل يكتفي بعدم وجود مانع من اعتبار التساوي، ولذلك صرَّح علَماءُ الأمة بأن خطاب القرآن بصيغة التذكير يشمل النساء، ولا تحتاج العباراتُ من الكتاب والسنة في إجراء أحكام الشريعة على النساء إلى تغيير الخطاب من تذكير إلى تأنيث، ولا عكس ذلك.

وفي صحيح البخاري عن عبادة بن الصامت قال: كنا عند النبي ﷺ فقال: «أتبايعوني على أن لا تشركوا بالله شيئًا ولا تسرقوا ولا تزنوا»، وقرأ آية النساء. والأصل في الأفعال الصادرة من رسول الله ﷺ أنها مشروعةٌ للأمة حتى يدل دليلٌ على الخصوصية.

وموانع المساواة: هي العوارض الَّتِي إذا تحققت تقتضي إلغاءَ حكمِ المساواة؛ لظهور مصلحةٍ راجحة في ذلك الإلغاء، أو لظهور مفسدةٍ عند إجراء

المساواة، وأعني بالعوارض اعتباراتٍ تلوح في أحوال معروضات المساواة، فيصير إجراءُ المساواة في أحوال تلك المعروضات غيرَ عائدٍ بالصلاح في بابه، ويكون الصلاح في ضد ذلك، أو يكون إجراء المساواة عندها - أي عند تلك العوارض - فسادًا راجِحًا أو خالصًا.

وليس المرادُ من تسميتِها بالعوارض أنها أمورٌ عارضة مؤقتة؛ لأن هذه العوارضَ قد تكون دائمةً أو غالبةَ الحصول، وإنَّمَا تسميتُها بالعوارض من حيث إنها تُبْطِل أصلاً منظورًا إليه في الشريعة نظرًا أول، فجُعِلت لأجل ذلك أمورًا عارضة إذ كانت مُبْطِلَةً أصلاً أصيلاً؛ لأننا بينَّا أن المساواة هي الأصل في التشريع.

وقاعدة اعتبار هذه الموانع واعتبار تأثيرها في منع المساواة، أنَّ اعتبارها يكون بمقدار تحققها، وبمقدار دوامها، أو غلبة حصولها، وأن اعتبارها موانعَ للمساواة يكون في الغرض الَّذِي من حقها أن تَمْنَعَ المساواة فيه لا مطلقًا، فالفضائل مثلاً تَمْنَعُ مساواة الفاضل للمفضول في الجزاء والمنح، ولا تمنع مساواتَهُمَا في الحقوق الأخرى، والمَرْجع في معرفة تقدير ما تمنع هذه الموانعُ التساويَ فيه هو إمَّا المعنى الَّذِي اقتضى المنع وإمَّا قواعد التقنين، فمعرفة مساواة العالِمِ بعلمٍ مَا لِمَنْ ليس بعالم به في آثار ذلك العلم، ترجع إلى المعنى .

وكذلك معرفةُ عدمِ مساواة غير المسلمين من أهل ذمة الإسلام للمسلمين في بعض الحقوق مِثْل، ولاية المناصب الدينية ترجع إلى المعنى؛ لأن

صلاح الاعتقاد من أصول الإسلام، فيكون اختلالُ اعتقادِ غير المسلم موجِبًا انحطاطَهُ في نظر الشريعة عن الكفاءة لولاية أمور المسلمين؛ لأن ذلك الاختلال لا ينضبط عندنا فلا ندري مقدار ما ينجرُّ للجامعة من تصرفاته إذا أُسْنِدت إليه، ولذلك اتفق العلماء على منع ولاية غير المسلم في كثير من الولايات، واختلفوا في بعضها مثل الكتابة والحسابة.

وأما معرفةُ عدم مساواة غير المسلم للمسلم في بعض الأحكام في المعاملات، فترجع إلى قواعد التقنين من فروع الشريعة، وهي من نظر الفقيه في الدين، وذلك مثل منع مساواة غير المسلم لقريبه المسلم في إرثِ قريبهما المسلم باتفاق العلماء، ومثل منع مساواة غير المسلم للمسلم في القصاص له من المسلم، وفي قبول الشهادة على اختلاف بين العلماء في ذلك.

وأما معرفة مساواة غير المسلم للمسلم في معظم الحقوق في المعاملات الثابتة بقول رسول الله ﷺ: «لهم ما لنا، وعليهم ما علينا»، فتلك حاصلة من العلم بأصل المساواة بين الخاضعين لحكومة واحدة فلا يحتاج إلى التعليل، وإنَّما قال رسول الله ﷺ قوله ذلك؛ تنبيهًا على أن ذلك الأصل مقرَّرٌ ثابت، ومن موانع المساواة ما ليس في الحقيقة بمانعٍ، ولكنه حال تعذرت فيها أسبابُ المساواة، مثل امتناع مساواة أحد من الأمة في فضيلة أصحاب رسول الله ﷺ لفوات المزية، وهي مزية رؤية نور الرسول مع الإيمان به.

ثم إن العوارض المانعة من المساواة في بعض الأحكام أقسام أربعة: جِبلِّية، وشرعية، واجتماعية، وسياسية، وكلها قد تكون دائمةً أو مؤقتة، طويلةً أو قصيرة.

فالجِبلِّية، والشرعية، والاجتماعية، تتعلق بالأخلاق واحترام حق الغير وبانتظام الجامعة على أحسن وجه.

والسياسة تتعلق بحفظ الحكومة الإسلامية من وصول الوهن إليها.

فأمَّا الموانع الجبلية الدائمة، فكمنعِ مساواة المرأة للرجل فيما تقصر فيه عنه بموجب أصل الخلقة، مثل إمارة الجيش والخلافة عند جميع العلماء، ومثل القضاء في قول جمهورٍ من علماء الإسلام، وكمنع مساواة الرجل للمرأة في حق كفالة الأبناء الصغار، ويلحق بالجبلي ما هو من آثار الجبلة، كمنع مساواة الرجل للمرأة في أن زوجه تنفق عليه لِمَا تقرَّر في العوائد من كون الرجل هو الكاسب للعائلة، وتلك العادة من آثار جبلة الرجل المُخَوَّلَة إياه بالقدرة على الاكتساب ونصبه.

وتلحق بالجبلي أيضًا صفاتٌ مكتسبَة ناشئةٌ عن قابلية وعن سعي، تترك آثارًا في الخِلقة لا يبلغ إلى مثلها إلاَّ من اكتسب أسبابَها، فَتُفيدُ كمالَه في الإحساس والتفكير، مثل تفاوت العقول والمواهب في الصلاحية لإدراك المُدْرَكات الخفية، فلا مساواة بين العالم وغيره في كل عمل فيه أثرٌ بيِّنٌ لتفاوت الإدراك، مثل التصدي لتفهم الشريعة، والقدرة على تلقِّي ما طريقُ تلقيه الاستنباط، والمقدرة

على تعرُّفِ أحكام الشريعة في مختلف النوازل، وعلى تنزيلها في الأحوال الصالحة لها، كإدراك التفرقة بين مشتبه النوازل، وإدراك حيل الخصوم، وعدالة الشهود، فلذلك كان بلوغُ مرتبة الاجتهاد موجبًا ترجيحَ صاحبه لولاية القضاء ومانعًا من مساواته لمن هو دون مرتبته من العلماء، وكذلك القرب من مرتبة الاجتهاد بالنسبة لذي البعد عنها.

فحقيقٌ بالفقهاء، وولاة الأمور أن يراعوا هذه الموانع ومقاديرها وتأصُّلَها، فيُعمِلُوا آثارها في المساواة بعد تحقق ثبوتها، ويَعْلَمُوا ما كان منها متعلِّقًا تعلُّقًا ضعيفًا بالجِبِلَّة، يقبل الزوال لحصول أضداد أسبابه، فلا ينوطوا به أحكامًا دائمة، وما كان منها خفيًّا حصولُه لا ينبغي مراعاتُهُ إلاَّ بعد التجربة.

وأمَّا الموانع الشرعية فهي ما كان تأثيرُها بتعيين التشريع الحق، إذ التشريع الحق لا يكون إلا مستَنِدًا إلى حكمة وعلة معتبرة، ثم تلك الحكمةُ قد تكون جلية، وقد تكون خفية، فالشريعة هي القدوة في تحديد هذه الموانع، وتحديد ما ينشأ عن مراعاة أصول تشريعية تَعْتَبِرُ إجراءَها أرجحَ من إجراء المساواة، وتُعْرف هذه الأصول إمّا بالقواعد، مثل، قاعدة حفظ الأنساب في منع مساواة المرأة للرجل في إباحة تعدد الأزواج، إذ لو أُبيح للمرأة لَمَا حصل حفظُ لحاق الأنساب؛ ومثل قاعدة إزالة الضرر، فإنها منعت مساواةَ المرأة الشريفة لغيرها من الأزواج في إلزامها بإرضاع الولد عند مالك، وإمَّا أن تُعْرَف هذه الأصولُ بتتبع الجزئيات المنتشرة في الشريعة، مثل اعتبار شهادة المرأتين في خصوص الأموال.

وأمَّا الموانع الاجتماعية فأكثُرها مبنيٌّ على ما فيه صلاح المجتمع، وبعضُها يرجع إلى المعاني المعقولة، وبعضها يرجع إلى ما تواضع عليه الناس، واعتادوه فتأصل فيهم، مثالُ الأول منعُ مساواة الجاهل للعالم في التصدي للنظر في مصالح الأمة، ومثالُ الثاني منعُ مساواة العبيد للأحرار في قبول الشهادة. ومعظم الموانع الاجتماعية نجده مجالاً للاجتهاد، ولا نجد فيه تحديداتٍ شرعية إلاَّ نادرًا.

وأما الموانع السياسية فهي الأحوال الَّتِي تؤثِّر في سياسة الأمة، فتقتضي إبطالَ حكمِ المساواة بين أصنافٍ أو أشخاصٍ، أو في أحوالٍ خاصة، كلُّ ذلك لمصلحةٍ من مصالح دولة الأمة، وهذا النوعُ من الموانع يكثر فيه اعتبارُ التوقيت، فمثال الدائم منه اختصاص قريش بإمامة الأمة، ومثال المؤقت منه قول رسول الله ﷺ يوم الفتح: «من دخل دار أبي سفيان فهو آمن».

لَيستِ الشَّريعة بنكاية

لقد تأصَّل مِمَّا أفضنا به القول في مبحث سَمَاحة الشريعة، ونفيِ الحرج عنها، ما فيه مَقْنَعٌ من اليقين بأن الشريعة لا تشتمل على نكاية بالأمة، فإن من خصائص شريعة الإسلام أنها شريعةٌ عملية تسعى إلى تحصيل مقاصدها في عموم الأمة، وفي خويصة الأفراد، فلذلك كان الأهمُّ في نظرها إمكان تحصيل مقاصدها، ولا يتم ذلك إلاَّ بسلوك طريقة التيسير والرفق، وأحسب أن انتفاء النكاية عن التشريع هو من خصائص شريعة الإسلام، لِمَا دل عليه القرآن من أنه قد أوقع النكاية ببعض الأمم في تشريع لها، قال الله تعالى: ﴿ فَبِظُلْمٍ مِّنَ ٱلَّذِينَ هَادُوا۟ حَرَّمْنَا عَلَيْهِمْ طَيِّبَٰتٍ أُحِلَّتْ لَهُمْ وَبِصَدِّهِمْ عَن سَبِيلِ ٱللَّهِ كَثِيرًا . وَأَخْذِهِمُ ٱلرِّبَوٰا۟ وَقَدْ نُهُوا۟ عَنْهُ وَأَكْلِهِمْ أَمْوَٰلَ ٱلنَّاسِ بِٱلْبَٰطِلِ ﴾ [النساء/ ١٦٠ - ١٦١]، فدلَّ على أن تحريم بعض الطيبات على بني إسرائيل كان عقابًا لهم على ما صدر منهم من التوغل في مخالفة الشريعة.

فالإسلام إذَا رخَّص وسهَّل فقد جاء على الظاهر من سماحته، وإذا شدَّد أو نسخ حكمًا من إباحة إلى تحريك أو نحو ذلك، فَلِرَعْيِ صالح الأمة والتدرج بها

إلى مدارج الإصلاح مع الرفق، فتحريم الخمر مقصودٌ للإسلام من أول البعثة، وأمَّا السكوت عليها مدةً حتى بقيت مباحةً ثم تحريمها في وقت الصلاة، فذلك تمهيدٌ لتحريمه البات، ولذلك لم يجز أن تكون الزواجرُ، والعقوباتُ، والحدودُ، إلاَّ إصلاحًا لحال الناس بما هو اللاَّزم في نفعهم دون ما دونه، ودون ما فوقه؛ لأنه لو أصلحهم ما دونه لما تجاوزته الشريعةُ إلى ما فوقه، ولأنه لو كان العقابُ فوق اللاَّزم للنفع لكان قد خرج إلى النكاية، دون مجرد الإصلاح.

ولهذا كان معظمُ العقوبات أذىً في الأبدان؛ لأنه الأذى الَّذِي لا يختلف إحساسُ البشر في التألم منه، بخلاف العقوبة بالمال فإنها لم تجئْ في الشريعة، وإنما جاء غُرْمُ الضرر، فلو نزلت الجنايات الَّتِي لم يثبت لها عقابٌ في الشريعة وكان الباعث عليها حب الاستكثار من المال، لم يكن بعيدًا في نظر المجتهد أن يعاقب عليها بمصادرة مالية، كما فعل عمر بن الخطاب رضي الله عنه في عقاب رويشد الثقفي الَّذِي كان اتخذ بيته حانةً يجمع إليها الشَّرْبَ لمعاقرة الخمر، فقد أمر عمر بحرق ذلك البيت. وقد روى يحيى عن مالك أن تحرق بيت الخمار، ووقع في الواضحة عن مالك: أنه رأى أن تُباع الدارُ الَّتِي تُجْعل مأوًى لأهل الفسوق، وقول ابن القاسم خلاف ذلك في المسألتين.

ومن قبيل العقوبة الَّتِي تتردد بين النكاية، وكونها أذًى في الناحية الَّتِي هي مثار الجناية، والقولُ بتأبيد تحريم المرأة المعتدة على من يتزوجها في عدتها، ويبني بها فيها، وقد قضى به عمر بن الخطاب وقال به مالك، ومن الأئمة من يفسخ

النكاح ولا يرى تأبيد التحريم وهو أقرب، ولذلك استحسن بعضُ فقهاء المالكية أن للقاضي إذا حكم بفسخ نكاح الَّذِي يبني بالمعتدة في عدتها، ألاّ يريد في حكمه تأبيد التحريم، إذ لعلهما يجري أمرُهما على رأي من لا يرى تأبيد التحريم، وكذلك مسألة من يفسد المرأة على زوجها، ويهرب بها ليتزوجها.

ولا يُشْكِل على هذا ما في صحيح البخاري عن أبي هريرة: أن رسول الله ﷺ علم أن بعض أصحابه يواصل الصيام فنهاهم، فقال له رجل: يا رسول الله إنك تواصل، فقال: «وأيكم مثلي؟ إني أبيتُ يطعمني ربي ويسقيني»، فلما أبوا أن ينتهوا عن الوصال واصل بهم يومًا ثم يومًا، ثم رأوا الهلال فقال لهم: «لو تأخر الشهرُ لزدتكم»، كالمنكل بهم حين أبوا أن ينتهوا؛ لأن فعل رسول الله ﷺ هذا لاَ يُعَدُّ من التشريع العام، بل هو من تربية الأصحاب، وخاصة الرجل، فهو من باب النصيحة لأصحابه، لا من باب التشريع العام.

مقصد الشريعة من التشريع: تغيير وتقرير

قد يستكن في مُعْتَقَدِ كثيرٍ من العلماء قبل الفحص والغوص في تصرفات التشريع، أن الشريعة إنما جاءت لتغيير أحوال الناس، والتحقيق أن للتشريع مقامين:

المقام الأول: تغييرُ الأحوال الفاسدة، وإعلانُ فسادها، وهذا هو المشار إليه بقوله تعالى: ﴿ٱللَّهُ وَلِيُّ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ يُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ﴾ [البقرة/ ٢٥٧]، وقوله: ﴿وَيُخْرِجُهُم مِّنَ ٱلظُّلُمَٰتِ إِلَى ٱلنُّورِ بِإِذْنِهِۦ وَيَهْدِيهِمْ إِلَىٰ صِرَٰطٍ مُّسْتَقِيمٍ﴾ [المائدة/ ١٦].

والتغيير قد يكون إلى شدةٍ على الناس؛ رعيًا لصلاحهم، وقد يكون إلى تخفيفٍ؛ إبطالاً لغلوّهم، مثل تغيير اعتداد المرأة المتَوَفَّى زوجُها من تربصِ سنة، إلى تربصِ أربعة أشهر وعشر، إذ لا فائدةَ فيما زاد على ذلك، إذ التربص لا تظهر منه فائدةٌ للميت، ولا للمرأة إلاَّ لحفظ نسب الميت لو ظهر الحمل، وتلك مدةٌ كافية لظهور الحمل وتحركه، وكذلك تغيير حكم الإحداد بتهذيبه، إذ كانت المرأة - في الجاهلية - المتوفَّى زوجها تلبس شرَّ الثياب، وتمكث في حِفْشٍ - وهو بيت

حقير - ولا تتنظف، ولا تتطيب مدة سنة، فأبطل الإسلام ذلك بأن لا تلبس المصبوغ إلاَّ الأسود، ولا تتطيب، ولا تكتحل مدة أربعة أشهر وعشر.

ومن حكمة التغيير الحرصُ على المحافظة عليه؛ لأنه يتطرق إليه التساهل من طرفيه، فإن كان تغييرًا إلى أشد تطرق إليه طلب التفصي منه، وإن كان إلى أخف تطرق إليه توهُّمُ أن تخفيفه عذرٌ للأمة في نقضه، فلذلك لم يرخص رسول الله ﷺ للمرأة السائلة عن اكتحال عيني ابنتها في عدة وفاة زوجها لعذر مرض عينيها، وقال لها: «لا إنما هي أربعة أشهر وعشرًا، وقد كانت إحدَاكُنَّ في الجاهلية ترمي بالبعرة على رأس الحول»، قالت زينب بنت أبي سلمة: كانت المرأة إذا تُوُفِّيَ عنها زوجها، دخلت حِفْشًا، ولبست شرَّ ثيابها، ولم تمس طيبًا، ولا شيئًا حتى تمر بها سنة، ثم أُتِيَ بدابة، حمار أو شاة أو طائر، فتفتضُّ به، فقلَّما تفتض بشيء إلاَّ مات، ثم تخرج فتُعْطَى بعرة فترمي، ثم تراجع بعدُ ما شاءت من طيب أو غيره، قال مالك: «والحفش البيت الرديء، وتفتض تمسح جلدها به، كالنشرة».

والمقام الثاني: تقريرُ أحوال صالحة قد اتبعها الناس، وهي الأحوال المُعَبَّرُ عنها بالمعروف في قوله تعالى: ﴿يَأْمُرُهُم بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [الأعراف/ ١٥٧]، وأنت إذا افتقدْتَ الأشياءَ الَّتِي انتحاها البشرُ منذ القدم، وأقاموا عليها قواعدَ المدنية الإنسانية، تجدها أمورًا كثيرة من الصلاح والخير تُوُورِثَتْ من نصائح الآباء والمعلمين، والمربين، والرسل، والحكماء، والحكام العادلين حتى رسخت في

البشر، مثل إغاثة الملهوف، ودفع الصائل، وحراسة القبيلة والمدينة، والتجمع في الأعياد، واتخاذ الزوجة، وكفالة الصغار، والميراث.

إلاَّ أن هذه الفضائل، والصالحات، ليست متساويةَ الشُّيوع في الأمم والقبائل، فلذلك لم يكن للشريعة العامة غُنيةٌ عن التطرق إلى هذه الأمور ببيان أحكامها من وجوب، أو ندب، أو إباحة، وبتعيين حدودها الَّتِي تُناطُ أحكامُها بها، فالنظر إلى اختلاف الأمم، والقبائل، والأحوال، من أهم ما تقصده شريعةٌ عامة، كما أنبأ عن ذلك حديث الموطأ والصحيحين من أن رسول الله ﷺ قال: «لقد هممتُ أن أحرم الغيلةَ، لولا أن قومًا من فارس يفعلونها ولا تضر أطفالهم». وكذلك النظر إلى اختلاف النفوس في التسرع إلى النزوع عن الصالحات عند طُروِّ معارضِها في شهواتهم من جهة أن الصالحات، من الكُلفة، كما ترى من تحريض الشريعة على التزوج، ومن إيجابها نفقةَ القرابة.

وأكثر ما يُحتاجُ إليه في مقام التقرير: حكُم الإباحة لإبطال غُلُوِّ المتغالين بحملهم على مستوى السواد الأعظم من البشر الصالح، كما قال الله تعالى: ﴿وَيُحِلُّ لَهُمُ ٱلطَّيِّبَٰتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيۡهِمُ ٱلۡخَبَٰٓئِثَ﴾ [الأعراف/ ١٥٧]. فإن الطيبات تناولتها الناس، وشذَّ فيها بعضُ الأمم، وبعض القبائل فحرَّموا على أنفسهم طيبات كثيرة. وقد كان ذلك فاشِيًّا في قبائل العرب مثل: تحريم بني سليم على أنفسهم أكلَ الضبِّ لزعمهم أنه مسخٌ من اليهود، وتحريم كثير من العرب ما تلده البحيرةُ والسائبة حيًّا على النساء دون الرجال، وما تلده

ميتًا حلال للفريقين، كما وصف الله تعالى بقوله: ﴿ وَقَالُواْ مَا فِي بُطُونِ هَٰذِهِ ٱلْأَنْعَٰمِ خَالِصَةٌ لِّذُكُورِنَا وَمُحَرَّمٌ عَلَىٰٓ أَزْوَٰجِنَا ۖ وَإِن يَكُن مَّيْتَةً فَهُمْ فِيهِ شُرَكَآءُ ﴾ [الأنعام/ ١٣٩]، وقال: ﴿ قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِىٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِ ﴾ [الأعراف/ ٣٢]، ثم قال: ﴿ قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ ﴾ [الأعراف/ ٣٣].

ويُحتاج فيه أيضًا إلى دفع ما يعلق بالأوهام من العوارض، يُخيِّلُ إليهم أن الصالحات مفاسد لصدورها من المتلبس بالفساد، فقد سأل حكيم بن حزام رسول الله ﷺ فقال: «أرأيت أعمالاً كنت أتحنث بها في الجاهلية من صدقة، وعتق، وصلة رحم ؟ فقال رسول الله: أسلمتَ على ما سلف من خير». ولهذا قال الله تعالى: ﴿ ٱلْيَوْمَ أُحِلَّ لَكُمُ ٱلطَّيِّبَٰتُ ۖ وَطَعَامُ ٱلَّذِينَ أُوتُواْ ٱلْكِتَٰبَ حِلٌّ لَّكُمْ ﴾ [المائدة/ ٥]. وقد قرر الإسلام من أنكحة الجاهلية النكاحَ المعروف، وأبطل البغاءَ، والاستبضاع، والسفاح.

والتقريرُ لا يحتاج إلى القول، فقد علمتَ أن الاحتياجَ إلى القول فيه لا يكون إلاَّ عن سببٍ دعا إلى القول من إبطالِ وهم، أو جوابِ سؤال، أو تحريضٍ على التناول، وفيما عدا تلك الأسباب ونحوها يُعتبرُ سكوتُ الشارع تقريرًا لما عليه الناس، فلذلك كانت الإباحةُ أكثرَ أحكام الشريعة؛ لأن متعلقاتها لا تنحصر، وقد تواتر هذا المعنى تواترًا من أقوال النبي ﷺ وتصرفاته، ويشهد له ويعضده الحديث الَّذي رواه الدَّارَقُطِنِيّ وغيره عن أبي ثعلبة الخشني أن رسول الله ﷺ قال: «إن الله فرض فرائضَ

فلا تضيِّعوها، وحدَّ حدودًا فلا تعتدوها، وحرم أشياءَ فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياءَ رحمةً بكم غيرَ نسيان فلا تسألوا عنها»، ولأجل هذا كره رسول الله ﷺ المسائل؛ لأن السؤال عن غير المشكل عبث، وقد قال الله تعالى: ﴿ يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَسۡـَٔلُواْ عَنۡ أَشۡيَآءَ إِن تُبۡدَ لَكُمۡ تَسُؤۡكُمۡ ﴾ [المائدة/ ١٠١].

ولا يُستثنى من دلالة السكوت على التقرير، إلاَّ الأحوالُ الَّتِي دلَّ العقلُ على إلحاقها بأصولٍ لها حكمٌ غيرُ الإباحة، وهي دلالةُ القياسِ بمراتبها.

وليس مرادُنا بالتغيير تغييرَ أحوال العرب خاصة، ولا بالتقرير تقريرَ أحوالهم كذلك، بل مرادُنا تغييرُ أحوال البشر وتقريرُها سواءً كانوا العرب، أم غيرهم، وذلك أن جماعات البشر كانوا غيرَ خالين من أحوالٍ صالحةٍ، هي بقايا الشرائع، أو النصائح، أو اتفاق العقول السليمة، فقد كان العربُ على بقيةٍ من الحنيفية، وكانت اليهود على بقيةٍ من شريعةٍ عظيمة، وكانت النصارى على بقية منها، ومن تعاليم المسيح عليه السلام، وكان مجموع البشر على بقيةٍ من مجموع الشرائع الصالحة، نحو: شرائع المصريين، واليونان، والروم، وعلى اتباع ما دلت عليه الفطرةُ السليمة، مثل عدِّ قتل النفس جريمة.

فالتغييرُ والتقريرُ قد يصادفان أحوالَ بعض الأمم دون بعضٍ وهو الغالب، مثل تحريم الربا، ووجوب المهر، وأداء الدية، وقد يصادفان أحوالَ البشر كلهم،

مثل تحريم الخمر، وإبطالِ الوصية لوارث، وبما زاد على الثلث، وتقريرِ أنكحة الَّذِين يدخلون في الإسلام.

ومن رحمة الشريعة أنها أبقت للأمم معتادَها، وأحوالها الخاصة، إذا لم يكن فيها استرسالٌ على فساد، ففي الموطأ أن رسول الله ﷺ قال: «أيُّما دارٍ أو أرض قُسمت في الجاهلية فهي على قسم الجاهلية، وأيما دار أو أرض أدركها الإسلامُ ولم تقسم فهي على قسم الإسلام». وقد قال رسول الله ﷺ يومَ فتح مكة: «وهل ترك لنا عقيل من دار»، يريد أن عقيل بن أبي طالب فوَّتها في حكم الجاهلية، فلم ينقضه رسول الله ﷺ حين فتح مكة.



نوط الأحكام الشرعية بمعان وأوصاف لا بأسماء وأشكال

وإذ قد علمتَ ما تَقدَّم في المبحثين قبل هذا، وفي مبحث المقصد العام من التشريع، والمباحث المتفرعة عليه، لا يعوزك أن تعلم هنا أن مقصد الشريعة من أحكامها كلها إثباتُ أجناس تلك الأحكام لأحوال، وأوصاف، وأفعال من التصرفات خاصها وعامها، باعتبار ما تشتمل عليه تلك الأحوالُ، والأوصافُ، والأفعال من المعاني المنتجة صلاحًا ونفعًا، أو فسادًا وضرًّا، قويين أو ضعيفين، فإياك أن تتوهم أن بعض الأحكام منوط بأسماء الأشياء، أو بأشكالها الصورية غير المستوفية للمعاني الشرعية فتقع في أخطاء في الفقه، مثل قول بعض الفقهاء في صنف من الحيتان - يسميه بعض الناس خنزير البحر - إنه يَحرُم أكله؛ لأنه خنزير، ومن يقول بتحريم نكاح امرأةٍ زوَّجها إياه وليُّها بمهر، وزوَّج هو ذلك الوليَّ امرأةً هو وليُّها بمهر مساوٍ لِمهْر الأخرى، أو غير مساوٍ باعتقاد أن هذا هو الشغار؛ لأنه شكله الظاهر كشكل الشغار، مغمضًا العينين عن المعنى، والوصف الَّذِي لأجله أبطلت الشريعةُ نكاحَ الشغار.

وإنما حق الفقيه أن ينظر إلى الأسماء الموضوعة للمسمَّى أصالةً أيامَ التشريع، وإلى الأشكال المنظور إليها عند التشريع، من حيث إنهما طريقٌ لتعرف الحالةِ الملحوظةِ وقت التشريع؛ لتهدينا إلى الوصف المرعي للشارع، كما سيجيء في مبحث نوط التشريع بالضبط والتحديد، ولقد أخطأ من هنا بعضُ الفقهاء أخطاءَ كثيرة، مثل إفتاء بعضهم بقتل المشعوذ باعتبار أنهم يسمونه سحارًا، مغمضين أعينَهم عن تحقيق معنى السحر الَّذِي ناط الشارعُ به حكمَ القتل، فمن حق الفقيه إذا تكلم على السحر أو سُئِلَ عنه أن يبين أو يستبين صفتَه وحقيقتَه، وأن لا يفتي بمجرد ذكر اسم السحر فيقول: يُقتل الساحر، ولا تقبل توبته، فإن ذلك عظيم.

وقد غلط بعضُ المفتين فأفتى بحرمة التدخين بورق التبغ في الفم؛ لأنه لَمَّا ظهر التدخين به في أوائل القرن الثامن سموه الحشيشة، وتوهموا أنه هو الحشيش المخدر الَّذِي يدخن به الحشاشون، وكذلك لما ظهرت الحبوب اليمانية الَّتِي نسميها قهوة، أفتى بعض العلماء أول القرن العاشر بحرمة منقوعها؛ لأنهم سموها القهوة، وهو اسم الخمر في اللغة العربية، مع أن تسمية تلك الحبوب قهوة اسم محرف من اسم غير عربي هو «كفّا».

ولم يزل الفقهاءُ يتوخَّوْن التفرقةَ بين الأوصاف المقصودة للتشريع، والأوصاف المقارنة لها الَّتِي لا يتعلق بها غرضُ الشارع، ويسمونها الأوصاف

الطردية، وإن كانت هي الغالبة على الحقيقة الشرعية، مثل الكون في البرية في حقيقة الحرابة، فإن ذلك أمر غالب وليس هو مقصود الشارع، فلذلك أفتى حذاقُ الفقهاء باعتبار حكم الحرابة في المدينة، إذا كان الجاني حاملاً للسلاح ومخيفًا لأهل المدينة.

ولذلك فإن الأسماء الشرعية إنما تُعتبر باعتبار مطابقتها للمعاني الملحوظة شرعًا في مسمياتها عند وضع المصطلحات الشرعية، فإذا تغير المسمَّى لم يكن لوجود الاسم اعتبار، ولذلك يقول فقهاءُ المالكية: إن صيغ التبرعات قد يُستعمل بعضها في بعض، فالعُمْرَى(١) المعقبة تصير إلى معنى الحبس، والحبس المجعول فيه شرط البيع يؤول إلى معنى العمرى، والصدقة المشروط فيها حق الاعتصار تؤول إلى الهبة، والعطايا المشروط فيها تصرف المعطي فيها إلى موته تؤول إلى الوصية، وإن سموها حبسًا، أو هبة، أو عمرى، وقالوا: إذا قال ولي المرأة: وهبت فلانة إليك بمهر كذا، كانت تلك صيغة نكاح، ولو سماها هبة.

وقد أنذر النبي ﷺ إنذارًا بإنكار ناس من أمته يشربون الخمر يسمونها بغير اسمها، فكما كان تغييرُ الاسم غيرَ مؤثرٍ في تحليل الحرام، كذلك لا يكون مؤثرًا في تحريم الحلال، وبعبارة أشمل، لا تكون التسمية مناط الأحكام، ولكنها تدل

(١) العُمْرَى: من عقود التمليك، أن يقول الشخص مثلاً: هذه الدار لك عمرك، فإذا متَّ رجعت إلي؛ أو يقول: هي لك عمري، فإذا متُّ رجعت إلى أهلي.

على مسمى ذي أوصاف، وتلك الأوصاف هي مناط الأحكام، فالمنظور إليه هو الأوصاف خاصة.

ومن هذا القبيل النهي عن الانتباذ في الحنتم، والجر، والمزفت، المقصود أنها يسرع إليها الاختمار، وليس ذلك لمجرد الأسماء.



أحكام الشريعة قابلة للقياس عليها باعتبار العلل والمقاصد القريبة والعالية

لا أحسبُ لمن يتطرق إليه شكٌّ في قبولِ الأحكام للقياس حسابًا من سعة النظر في الشريعة، ولا أعدُّه إلاَّ عاكفًا على تلقي الجزئيات المأثورة دون شعور بجهات الاتحاد بين متماثِلها في الأحكام، ولا أحسبه إلا متحيرًا عند تطلب أحكامٍ لصورٍ وأعمالٍ غير ثابتة في الآثار أحكام لها، وإنه لا يلبث إلا أن يجد نفسه مضطرًّا للقياس، وإذا افتقد نفسه وجد نفسه قد قاس، فإن استقراء الشريعة في تصرفاتها قد أكسب فقهاءَ الأمة يقينًا بأنها ما سوَّت في جنس حكم من الأحكام جزئياتٍ متكاثرة، إلاَّ ولتلك الجزئيات اشتراكٌ في وصف يتعين عندهم أن يكون هو موجب إعطائها حكمًا متماثلاً، ومن ثم استقام لهم من عهد الصحابة إلى «هلم جرّا» أن يقيسوا بعضَ الأشياء على بعض، فينوطوا بالمقيسة نفسَ الأحكام الثابتة بالشرع للمقيس عليها في الأوصاف الَّتِي أُنْبِئُوا أنها سببُ نوط الحكم، وأنها مقصود الشارع من أحكامه، فإن كانت تلك الأوصاف فرعية قريبة سميناها عللاً مثل الإسكار، وإن كانت كلياتٍ سميناها مقاصد قريب مثل حفظ العقل، وإن كانت كلياتٍ عاليةً سميناها مقاصد عالية، وهي نوعان: مصلحة، ومفسدة، وقد تقدم ذلك كله.

وإنما هُرِعَ[١] الفقهاءُ في التشريع والتفريع إلى القياس على النظائر والجزئيات، ولم يعمدوا إلى الفحص عن المعاني الكليات القريبة، والفحص عن إثبات وجود الكليين العاليين، وهما المصلحة والمفسدة؛ لأنهم رأوا دلالة النظير على نظيره أقرب إرشادًا إلى المعنى الَّذِي صرح الشارع باعتباره في نظيره، أو أومأ إلى اعتباره فيه، أو أوصل الظنُّ بأن الشارع ما راعَى في حكم النظير إلا ذلك المعنى، فإن دلالة النظير على المعنى المرعيِّ للشارع حين حَكَمَ له بحكم ما دلالة مضبوطة ظاهرة مصحوبة بمثالها، فقد قال بعضُ أساطين علمائنا: «ولاستحضار العلماء المثل، والنظائر شأن ليس بالخفي في إبراز خفيات المعاني، ورفع الأستار عن الحقائق»، فتكفي الفقيهَ مؤونةَ الانتشار في البحث عن المعنى من أجناسه العالية، ثم بما فيها من التمثيل، والضبط، تنتقل بالمجتهد إلى المعنى الَّذِي اشتمل عليه النظيرُ غير المعروف حكمه، فيلحقه في الحكم بحكم كلياته القريبة، ثم بحكم كلياته العالية، إذ لا يعسر عليه حينئذٍ ذلك الانتقال، فتتجلى له المراتب الثلاث انجلاءً بيِّنًا.

ولم يزل من طرق الاستدلال لدى ذوي العقول من الحكماء، والرياضيين، الوصول إلى الأشياء الدقيقة السامية بواسطة الأشياء الواضحة القريبة، فكذلك نعدُّ الفقهاء في عدادهم إذ هي طريقةٌ مثلى لجميع أهل المدارك العالية، فإذا تقرر عندك هذا، علمتَ أن الأصل في الأحكام الشرعية كلها قبول القياس عليها ما

(١) هُرِعَ: أسرع.

قامت منها معانٍ ملحوظةٌ للشارع، فيجب أن تكون أنواعُ الأحكام الَّتِي لا يجري في مثلها القياس قليلةً جدًّا.

من أجل ذلك، اختلف أئمة الفقه في جريان القياس في الحدود، والكفارات، والرخص، وفي الأسباب، والشروط، والموانع، ومن أجل ذلك اتفقوا على امتناع القياس في إثبات أصول العبادات، وقد قاس أبو بكر وعمر - رضي الله عنهما - الجدة للأب على الجدة للأم في الميراث، فجعل أبو بكر السدس بينها، وبين الجدة للأم، ففي الموطأ: «أتت الجدتان إلى أبي بكر فأراد أن يجعل السدس للتي من قبل الأم، فقال له رجل من الأنصار: أمَّا إنك تترك الَّتِي لو ماتت وهو حي كان إياها يرث، فجعل أبو بكر السدس بينهما»، فهذا قياس بطريق إعمال دلالة الفحوى نبهه إليه كلام الأنصاري، وجعله السدس بينهما تحقيق مناط، كشأن كل ذوي فرض إذا تعددوا، مع انعدام النص على توفير الفرض عند التعدد.

وفي الموطأ أيضًا، جاءت الجدة أم الأب إلى عمر تسأله ميراثها من ابن ابنها فقال: «ما لك في كتاب الله شيء، وما كان القضاء الَّذِي قُضِيَ به إلاَّ لغيرك، وما أنا بزائد في الفرائض شيئًا، ولكنه ذلك السدس، فإن اجتمعتما فهو بينكما، وأيكما خلت به فهو لها».

فقاس في الاشتراك في السدس، وأمسك عن القياس بزيادة الفرض بأن يجعله عند التعدد الثلث، قياسًا على الأخوة للأم.



التحيل على إظهار العمل في صورة مشروعة، مع سلبه الحكمة المقصودة للشريعة

اسم التحيل يفيد معنى إبراز عمل ممنوع شرعًا في صورة عمل جائز، أو إبراز عمل غير معتد به شرعًا في صورة عمل معتد به، لقصد التَّفَصِّي من مؤاخذته، فالتحيلُ شرعًا هو ما كان المنعُ فيه شرعيًّا، والمانع الشارع.

فأما السعي إلى عمل مأذون بصورة غير صورته، أو بإيجاد وسائله، فليس تحيلاً ولكنه يُسمَّى تدبيرًا، أو حرصًا، أو ورعًا، فالتدبير مثل من هوي امرأة فسعى لتزوجها لتحل له مخالطتها، والحرص كركوع أبي بكرة ﵁ لَمَّا دخل المسجد فوجد رسول الله ﷺ راكعًا، وخشي فوْتَ الركعة، وأحب أن يكون في الصف الأول تحصيلاً لفضله، ركع ودبَّ راكعًا، حتى وصل الصف الأول، فقال له رسول الله ﷺ: «زادك الله حرصًا، ولا تعد».

والورع مثل أن يتخذ من يوقظه إلى صلاة الصبح إذا خشي أن يغلبه النوم، كما فعل رسول الله ﷺ في إحدى الغزوات في قضية بلال حين غلبته عيناه، كما في حديث الموطأ. ومثل التحيل باللفظ الموجه يصدر ممن أكره بتهديد بالقتل، على أن

يقول كفرًا أو حرامًا، مع أن الإكراه يحل له القول، وقال الله تعالى: ﴿ مَن كَفَرَ بِٱللَّهِ مِنۢ بَعۡدِ إِيمَٰنِهِۦٓ إِلَّا مَنۡ أُكۡرِهَ وَقَلۡبُهُۥ مُطۡمَئِنُّۢ بِٱلۡإِيمَٰنِ ﴾ [النحل/ ١٠٦]. كما يُحْكَى أن بعض أهل السنة كان في مجلس من غلاة الشيعة، فسئل فيه عن أفضل الناس بعد رسول الله ﷺ، فقال: «الذي كانت ابنته تحته»، أراد أبا بكر، وظنوا أنه يريد عليًّا على احتمالي معاد الضمير المضاف إليه «ابنة»، والضمير المضاف إليه «تحت».

ومثل اللفظ الخفي الدلالة على العامة يصدر ممن يخاف فتنة، كقول أبي عبد الله البخاري لما امتحن بالسؤال عن كون القرآن مخلوقًا: «أقوالنا من أفعالنا وأفعالنا محدثة...»، ولا يدخل في التحيل المبوَّب له التحيل على الناس في المعاملات بإيقاعهم في لوازم شرعية يجهلونها، وهو المسمى بالتغرير، مثل إدعاء المصالح أنه إنما يصالح ليحصل على إقرار خصمه له.

فالمراد بالتحيل إذا أُطلق في اصطلاح أهل الشريعة هو الَّذِي صدرت بتعريفه، ولذلك عرفه أبو إسحاق الشاطبي في المسألة العاشرة من القسم الثاني من «كتاب المقاصد» من تأليفه عنوان التعريف بقوله: إن «الله أوجب أشياء وحرم أشياء، أمَّا مطلقا من غير قيد، ولا ترتيب على سبب؛ كما أوجب الصلاة والصيام،... وحرم الزنى والربا.... وأوجب أيضًا أشياءَ مرتبة على أسباب، وحرم أخر كذلك؛ كإيجاب الزكاة، والكفارات.... وكتحريم المطلقة، والانتفاع بالمغصوب، أو المسروق، وما أشبه ذلك، فإذا تسبب المكلَّف في إسقاط ذلك

الوجوب عن نفسه، أو في إباحة ذلك المحرم عليه بوجه من وجوه التسبب حتى يصير الواجب غير واجب في الظاهر، والمحرم حلالاً في الظاهر أيضًا.... فهذا التسبب يسمى حيلة، وتحيلاً»، وذكر أمثلة فارجع إليها.

وهذا هو الَّذِي أراده البخاري رحمه الله من «كتاب الحيل» من الجامع الصحيح وأخرج فيه الأحاديث الدالة على إبطال الحيل، مبوبةً على أبوابٍ من تصرفات المكلفين، كترتيب كتب الفقه.

ولا شكَّ في أن التحيل باطل، قال أبو إسحاق الشاطبي في القسم الثاني من «كتاب المقاصد»: «المسألة الثانية عشرة: لما ثبت أن الأحكام شُرعت لمصالح العباد، كانت الأعمال معتبرة بذلك؛ لأنه مقصود الشارع فيها، فإذا كان العملُ في ظاهره وباطنه على أصل المشروعية فلا إشكال، وإن كان الظاهرُ موافقًا والمصلحة مخالفة فالفعل غير صحيح؛ لأن الأعمال الشرعية ليست مقصودةً لأنفسها، وإنما قُصد بها أمورٌ أخر هي معانيها، وهي المصالح الَّتِي شُرعت لأجلها، فالذي عمل من ذلك على غير هذا الوضع فليس على وضع المشروعات». وقال في المسألة الثانية منه: «قصد الشارع من المكلَّف أن يكون قصده في العمل موافقًا لقصده في التشريع، والدليل على ذلك ظاهر من وضع الشريعة، إذ قد مر أنها موضوعةٌ لمصالح العباد». وقال في المسألة الثالثة منه: «إن المشروعات إنَّما وُضِعت لتحصيل المصالح ودرء المفاسد، فإذا خولفت لم يكن في تلك الأفعال الَّتِي خولف بها جلبُ مصلحة، ولا درءُ مفسدة».

ويلخص معاني كلامه أن الأعمال كلها منوطة بأسباب، وأن الأسباب ما جُعلت أسبابًا إلاَّ لاشتمالها على الحِكم والمصالح الَّتِي ضبطها الشرعُ بها، وجعلها علامةً عليها ومعرِّفًا بها، فإذا كان العمل مسلوبًا من الحكمة الَّتِي رُوعِيَتْ في سببه كان فعلُه خَلِيًّا عن الحكمة التي لأجلها جُعل مسبَّبًا على سببه، مثل القتال له صورة واحدة وأسباب متعددة، فمنه الجهاد، ومنه قتال الفئة الباغية، وهما مشروعان، ويختلف حكمه فيهما، ومنه ما ليس مشروعًا مثل القتال للغنيمة والقتال للذكر، وفي الحديث: «يُقال له كنتَ تقاتل ليقال فلان شجاع، فقد قيل».

وعند صدق التأمُّل في التحيل على التخلص من الأحكام الشرعية من حيث إنه يفيت المقصد الشرعي كله، أو بعضه، أو لا يفيته، نجده متفاوتًا في ذلك تفاوتًا أدى بنا الاستقراءُ إلى تنويعه خمسة أنواع:

النوع الأول: تحيل يفيت المقصدَ الشرعي كله، ولا يعوضه بمقصد شرعي آخر، وذلك بأن يُتَحَيَّل بالعمل لإيجاد مانعٍ من ترتب أمر شرعي، فهو استخدامٌ للفعل، لا في حالة جعله سببًا، بل في حالة جعله مانعًا، وهذا النوع لا ينبغي الشكُّ في ذمِّه وبطلانه، ووجوب المعاملة بنقيض مقصد صاحبه إن اطُّلع عليه، والأدلةُ الصريحة من القرآن، والسنة، طافحةٌ بهذا المعنى، بحيث صار قريبًا من القطع، وقد ساق أبو عبد الله البخاري جملة منها في «كتاب الحيل» من الجامع الصحيح، وذكر الشاطبي جملةً من الأدلة في المسألة الحادية عشرة، وفي بعضها نظر. وهذا مِثْلُ من وهب ماله قبل مضي الحول بيوم؛ لئلاَّ يُعطِيَ زكاتَه،

واسترجعه من الموهوب له من غد، ومن شرب مخدِّرًا؛ ليُغمى عليه وقتَ الصلاة فلا يصليها، ومثل كثير من بيوع النسيئة الَّتِي يُقصد منها التوصلُ إلى الربا.

النوع الثاني: تحيلٌ على تعطيل أمر مشروع، على وجه ينقل إلى أمر مشروع آخر، أي استعمال الشيء باعتبار كونه سببًا، فإن ترتب المسبَّب على سببه أمرٌ مقصود للشارع، مثل أن تعرض المرأةُ المبتوتة نفسَها للخطبة رغبةً في التزوج، مُضْمِرةً أنها بعد البناء تُخالِع الزوجَ، أو تغضبه فيطلقها لتحلَّ للذي بتَّها، فالتزوج سبب للحل من حكم البتاب، فإذا تزوجت حصل المسبب، وهو حصول شرعي.

ومثل التجارة بالمال المتجمع خشيةَ أن تنقصه الزكاة، فإنه إذا فعل ذلك فقد استعمل المالَ في مأذون فيه فحصل مسَّببُ ذلك وهو بذل المال في شراء السلع، وترتب عليه نقصانُه عن النصاب فلا يزكِّي زكاة النقدين، ولكن انتقلت مصلحةُ ذلك المال من نفعِ الفقير إلى منافعَ عامة تنشأ عن تحريك المال، وانتقلت زكاتُه إلى زكاة التجارة، وكذلك الانتقال من سبب حكم إلى سبب حكم آخر، في حين المكلَّف مخير في اتباع أحد السببين، فعلم أن أحدهما يكلفه مشقةً فانتقل إلى الأخف، مثل من هويَ سريةَ رجلٍ فسعى ليزوجه إياها، ثم علم أنه إن تزوجها وجب عليها الاستبراء بثلاثة أقراء، وأنه إن اشتراها من سيدها فاستبراؤها حيضه، فعدل عن تزوجها إلى شرائها، ومثل من له نصابُ زكاةٍ أشرف أن يمر عليه الحول في آخر شهر ذي الحجة، فأوجب على نفسه حجًّا أنفق فيه المال، فصادفه الحول وقد أنفق ذلك المال.

وهذا النوع على الجملة جائز؛ لأنه ما انتقل من حكم إلا إلى حكم، وما فوَّت مقصدًا إلا وقد حصَّل مقصدًا آخر، بقطع النظر عن تفاوت الأمثلة.

النوع الثالث: تحيُّلٌ على تعطيل أمرٍ مشروعٍ على وجهٍ يسلك به أمرًا مشروعًا هو أخف عليه من المنتقَل منه، مثل لبس الخف لإسقاط غسل الرجلين في الوضوء، فهو ينتقل إلى المسح، فقد جعل لبس الخف في سببيته - وهو المسح - ولم يستعمله في مانعيته، ومثل من أنشأ سفرًا في رمضان لشدة الصيام عليه في الحر، أو في مدة انحراف خفيف، منتقلاً منه إلى قضائه في وقتٍ أرفق به، وهذا مقام الترخُّص إذا لحقته مشقة من الحكم المنتقل منه، وهو أقوى من الرخصة المفضية إلى إسقاط الحكم من أصله.

النوع الرابع: تحيل في أعمال ليست مشتملة على معان عظيمة مقصودة للشارع، وفي التحيل فيها تحقيق لِمُماثِل مقصد الشارع من تلك الأعمال، مثل التحيل في الأيمان الَّتِي لا يتعلق بها حق الغير، كمن حلف أن لا يدخل الدار، أو لا يلبس الثوب، فإن البر في يمينه هو الحكم الشرعي، والمقصد المشتمل عليه هو تعظيم اسم الله تعالى، الَّذِي جعله شاهدًا عليه ليعمل ذلك العمل، فإذا ثقل عليه البر فتحيل للتفصِّي من يمينه بوجهٍ يُشبه البر، فقد حصل مقصود الشارع من تهيب اسم الله تعالى.

قال القاضي أبو بكر بن العربي في آخر كتاب «العواصم»: «وكنت أشاهد الإمام أبا بكر فخر الإسلام الشاشي في مجلسه بباب العامة من دار الخلافة يأتيه السائل فيقول له: حلفتُ أن لا ألبس هذا الثوب، فيأخذ من هدبته مقدار الإصبع ثم يقول له: البسه لا حنث عليك»، وللعلماء في هذا النوع مجال من الاجتهاد، ولذلك كثُر الخلاف بين العلماء في صوره وفروعه، ومذهب مالك فيه لزوم الوفاء وإلا حنث، والشاشي شافعي المذهب، ولعله يفتي بما ذكره ابن العربي لمن يعلم أنه إن حنث لم يكفر، أو لمن يعلم منه أنه لا يجد إطعامًا، ولا إعتاقًا، وأنه يعجز عن الصوم، أو يشق عليه، مثل أهل الأعمال البدنية، فيفتيه بما ذكر إبقاءً على حرمة اليمين في نفسه، وكان بعضُ الحنفية يفتي من حلف لا يدخل الدار بأن يتسورها، أو ينزل من باب سطحها.

النوع الخامس: تحيل لا ينافي مقصدَ الشارع، أو هو يعين على تحصيل مقصده، ولكن فيه إضاعة حقٍّ لآخر، أو مفسدة أخرى، مثل التحيل على تطويل عدة المطلقة، حين كان الطلاق لا نهاية له في صدر الإسلام، فقد روى مالك في الموطأ من طريقين أن الرجل كان إذا طلق امرأته، له أن يرتجعها قبل انقضاء عدتها ولو طلقها ألف مرة، فعمد رجل إلى امرأته فطلقها، حتى إذا شارفت انقضاءَ عدتها راجعها، ثم طلقها، وقال: «والله لا آويك إليَّ، ولا تحلين أبدًا»، فأنزل الله قوله تعالى: ﴿ٱلطَّلَٰقُ مَرَّتَانِۖ فَإِمۡسَاكُۢ بِمَعۡرُوفٍ أَوۡ تَسۡرِيحُۢ بِإِحۡسَٰنٖ﴾ [البقرة/ ٢٢٩]، وأنزل: ﴿وَلَا تُمۡسِكُوهُنَّ ضِرَارٗا لِّتَعۡتَدُواْۚ وَمَن يَفۡعَلۡ ذَٰلِكَ فَقَدۡ ظَلَمَ نَفۡسَهُۥۚ وَلَا تَتَّخِذُوٓاْ

ءَايَٰتِ ٱللَّهِ هُزُوًا﴾ [البقرة/ ٢٣١]، فجعل الله صورة الفعل المشروع استهزاءً بالشريعة لما قصد بها إضرار الغير، ونسخ بذلك عدد الطلاق فصار لا يتجاوز الثلاث، ويأتي في الاعتداد للثلاث من المقصد ما أتى في الاعتداد قبل التحديد.

وكذلك من تزوج المرأة المبتوتة قاصدًا أن يحللها لمن بتها، فإن فعله جار على الشرع في الظاهر، وخادم للمقصد الشرعي من الترغيب في المراجعة، وفي توافر الشرط وهو أن تنكح زوجًا غيره، إلا أنه جرى لعن فاعله على لسان رسول الله ﷺ في رواية عبد الله بن مسعود في سنن الترمذي، وقال هو حسن صحيح. ولا أحسب التغليظَ فيه - إن صح عن رسول الله ﷺ - إلاَّ لِما فيه من قلة المروءة؛ لأن شأن التزوج أن يكون لقصد المعاشرة فلا يجعل الرجل زوجَه عرضةً لغيره، أو لما فيه من توقيت النكاح إن قلنا بحرمة نكاح المتعة، أو لكليهما، فكل منهما جزء علة، ولقد اختلف العلماءُ في تحليل المبتوتة بذلك النكاح وعدم تحليلها، والمسألة ذات نظر؛ لأن المفسدة راجعة إلى المحلِّل، لا إلى المحلَّل له، إلا إذا كان إبطالُ ذلك النكاح معاملةً بنقيض المقصد الفاسد من الحيلة، وفي الحديث الصحيح: «لا يمنع فضل الماء ليمنع به الكلأ»، فمنع فضل الماء المملوك جائز؛ لأنه تصرف في المملوك بناءً على عدم وجوب المعروف وهو قولنا، ولكن لَمَّا اتُّخِذ حيلةً إلى منع الكلأ الَّذِي حوله صار منع الماء منهيًّا عنه؛ لأن الرعاة لا يرعون مكانًا لا ماء فيه لسقي ماشيتهم، صار منعُ الماء منهيًّا عنه.

وكذلك القول في إبطال الحيلة اللفظية في الأيمان الَّتِي تقطع بها الحقوق، فكانت الأيمان على نية المستحلف.

فإذا تقررت هذه الأنواع لدى من يستعرضها بفهم ثاقب، ويجعل المكابرة ظهريًّا، يوقن بأن ما يُجلب لصحة التحيل الشرعي من الأدلة إنما هي أدلة غير متبصَّرٍ بها، ولا يعسر عليه بعد هذا تنزيلُها منازلَها، وإبداءُ الفروق بينها.

فأمَّا ما كان منها واردًا في آثار شريعتنا فمخارجه ظاهرة، مثل الأعمال الَّتِي جُعلت لها صورة غير جارية على أحكام نظائرها المقررة، إمَّا لوقوعها في مبدأ التشريع فرخص فيها النبي ﷺ، مثل ما روي في الموطأ وصحيح مسلم أنه لَّمَّا أبطل التبني وكان سالم مولى أبي حذيفة متبنى لأبي حذيفة فجاءت سهلة بنت سهيل زوج أبي حذيفة إلى رسول الله ﷺ، فقالت: «يا رسول الله إن سالمًا يدخل علينا، وأنا فُضُل، وليس لنا إلا بيت واحد»، فقال لها رسول الله ﷺ: «أرضعيه تحرمي عليه»، فقالت: «يا رسول الله كيف أرضعه وهو كبير؟»، فضحك رسول الله ﷺ، وقال: «قد علمتُ أنه رجل كبير»، فقال نساء رسول الله ﷺ: والله ما نرى هذا إلا رخصًة أرخصها رسول الله لسالم خاصة»، وأَبَيْنَ أن يدخل عليهن أحد بهذه الرضاعة. فهل يشك الفقيه في أن هذه رخصة أوجبتها شدةُ حدوث إبطال حكم التبني، مع عدم سبق تمهيدٍ له، ولا أخذ لعدته عند بعض الناس؟ فكان الترخيص بالإذن مع التماس وجه صوري للإذن، جمعًا بين الرفق في ابتداء التشريع، وحصول صورة حكم شرعي، ليحصل احترامُ الحكم الشرعي،

ولتكون مخالفةُ الحكم في جزئية خاصة في ابتداء الأمر مشوبةً بحرمة الحكم. ألا ترى أن رسول الله ﷺ قال لأزواجه: «انظرن من يدخل عليكن بالرضاعة، فإنما الرضاعة من المجاعة»، وكذلك ما ورد في حديث الرجل الَّذِي زوجه رسول الله المرأة الَّتِي عرضت نفسها على رسول الله ﷺ، فإن الرجل لما قال: «لا أجد لها مهرًا»، قال له رسول الله: «قد زوجتكها بما معك من القرآن»، فتلك خصوصية جعلت لها صورةٌ تشبه الصورَ المعروفة، إبقاءً على حرمة حكم المهر بقدر الإمكان على أحد تأويلين في معنى قوله: «بما معك من القرآن».

وأما ما كان من شريعةٍ سابقةٍ فلا نطيل القولَ في تأويله، إذ ليس بين أيدينا من بقية فروع تلك الشريعة ما يقنعنا بمعرفة مقدار مخالفة الصورة الظاهرة المدعوة عندنا بالحيلة لبقية أحكام تلك الشريعة، فقوله تعالى في قصة أيوب: ﴿وَخُذْ بِيَدِكَ ضِغْثًا فَٱضْرِب بِّهِۦ وَلَا تَحْنَثْ﴾ [ص/ ٤٤]، ورد في تفسيره: بأنه حلف أن يضرب امرأته ضربات، ولما ذهب غضبه أشفق عليها، أي توقف في بر يمينه، فأمره الله تعالى بأن يضربها بضغث من عصي، فلعل ذلك شرعٌ شرعه الله له فيكون أحد وجهين في بر الحالف بمثل تلك اليمين، كما شرع لنا في الإسلام الكفارة، أو لعل تلك رخصة رخصها الله لنبيه، فإن الله يحل لنبيه ما شاء إذ كان معصومًا من أن يستخف بحرمة اسم الله تعالى.

وأما قوله تعالى: ﴿كَذَٰلِكَ كِدْنَا لِيُوسُفَ ۖ مَا كَانَ لِيَأْخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلْمَلِكِ﴾ [يوسف/ ٧٦]، فنحن في غنية عن الخوض فيه، لأن تلك حيلة على

تحصيل أمر محبوب لا يوجد لمنعه شرع إلهي محترم، ألا ترى قوله «في دين الملك»، والملك هو «فرعون»، فإضافة الدين إليه إيماءٌ إلى أنه ليس بدين إلهي.

كما استدلوا بقول رسول الله ﷺ، لعائشة: «خذيها واشترطي لهم الولاء، فإنما الولاء لمن أعتق»، إذ لا يخفى على المتأمل أن ما يلوح فيه من الحيلة إنما هو حيلة على بائع بريرة، ولنا في بيان توجيه معناه تحرير ذكرناه في التعليق على مشاكل الجامع الصحيح، وقد تقدم شيء منه في بحث انتصاب الشارع للتشريع.

وبعد، فمن الغفلة أن يُقاس على مثل هذه الحيل فتُجعلَ أصلاً للقياس عليها، مع تحقق أن الحيلة لا تشتمل على معنى وحكمة يصححان القياس عليها، إذ قد اتفقنا على أن الحيلة مخالفةٌ للحكم ومفيتة للمقصد، ولذلك سميت حيلة، فكيف نجعلها أصلاً للقياس عليها ؟ وكيف يُلحِق بها النظائرَ مَنْ يمنع القياسَ على الرخص؟

وقد اتضح لك من الأمثلة المتقدمة الفرقُ بين أن يُستعمل الفعلُ المتحيل به بصفة كونه سببًا لتحصيل مسبَّبِه فيفوت مسبَّب سبب آخر، وأن تستعمل الحيلة بصفة كونها مانعًا من فعل آخر، سواء كانت مع ذلك سببًا في فعلٍ لا يشبه الفعل الَّذِي قام له المانع، أم لم تكن سببًا في شيء، فزده إتقانًا بتكثير أمثلته.

سد الذرائع[١]

هذا المركَّب لقبٌ في اصطلاح الفقهاء لإبطال الأعمال الَّتِي تؤول إلى فساد معتبر، وهي في ذاتها لا مفسدة فيها، قال المازري في شرحه على التلقين لعبد الوهاب: «سدُّ الذريعة منعُ ما يجوز لئلاَّ يُتطرق به إلى ما لا يجوز».

ولهذا المبحث تعلقٌ قوي بمبحث التحيُّل، إلا أن التحيل يُراد منه أعمالٌ أتاها بعض الناس في خاصة أحواله؛ للتخلص من حق شرعي عليه بصورة هي أيضًا معتبرة شرعًا، حتى يظن أنه جار على حكم الشرع، وأما الذرائع فهي ما يفُضِي إلى فساد، سواء قصد الناسُ به إفضاءه إلى فساد، أم لم يقصدوا، وذلك في الأحوال العامة، فحصل الفرقُ بين الذرائع والحيل من جهتين: جهة العموم والخصوص، وجهة القصد وعدمه.

---

(١) الذرائع: جمع ذريعة، وهي في الأصل دابة تشد في موضع ليأوي إليها البعير الشارد؛ لأنه كان يألفها قبل شروده، فإذا رآها اقترب منها فأمسكوه. (المؤلف).

وأيضًا الحيل المبحوث عنها لا تكون إلا مبطلة لمقصد شرعي، والذرائع قد تكون مبطلة لمقصد الشارع من الصلاح، وقد لا تكون مبطلة، كما سنبينه في تقسيمها، فهذا فرق ثالث.

واعلم أن إفضاء الأمور الصالحة إلى مفاسدٍ شيءٌ شائع في كثير من الأعمال، بل ربما كان ذلك الإفضاء إلى الفساد غيرَ حاصلٍ إلاَّ عند كمال الأمور الصالحة، مثل النار فإن حالة كمالها - وهو اشتعالها الَّذِي به صلاحُ الموقدين - هي حالة إفضائها إلى مفسدة الإحراق، فاعتبار الشريعة بسد الذرائع يحصل عند ظهور غلبة مفسدة المآل على مصلحة الأصل، فهذه هي الذريعة الواجب سدُّها.

وقد قسَّم شهاب الدين القرافي في «الفرق الرابع والتسعين والمائة» ذريعةَ الفسادِ ثلاثة أقسام:

(١) مُجْمَعٌ على عدم سده، مثل زراعة العنب خشية ما يعتصر منه من الخمر، ومثل التجاور في البيوت خشية الزنا.

(٢) ومجمع على سده، كحفر الآبار في طريق المارة دون سياج.

(٣) ومختلف فيه، مثل بيوع الآجال.

ولم يبحث عن وجوب الاعتداد ببعض هذه الذرائع دون بعض، وما هو عندي إلا التوازن بين ما في الفعل - الَّذِي هو ذريعة - من المصلحة، وما في

مآله من المفسدة، فيرجع الأمر إلى قاعدة تعارض المصالح والمفاسد، وقد قدمناها في مبحث المقصد العام من التشريع، فما وقع منعُه من الذرائع قد عظم فيه فسادُ مآله على صلاح أصله، مثل حفر الآبار في الطرقات، وما لم يقع منعُه قد غلب صلاح أصله على فساد مآله، كزراعة العنب، على أنَّ في احتياج الأمة إلى تلك الذريعة - بقطع النظر عن مآلها - وفي إمكان حصول مآلها بوسيلةٍ أخرى وعدم إمكانه، أثرًا قويًّا في سد بعض الذرائع وعدم سد بعضها، ولا يُظنَّ أن المراد باحتياج الأمة إلى الذريعة اضطرارها إلى وجودها، بل المرادُ به أنه لو أبطل ذلك الفعل الَّذِي هو ذريعة لحق جمهورًا من الناس حرج، فإن العنب تستطيع الأمة أن تستغني عنه، إلا أن في تكليفها ذلك حرمانًا لا يناسب سماحة الشريعة، فكانت إباحةُ زراعة العنب بهذا الاعتبار أرجحَ مِمَّا تؤول إليه من اعتصار نتائجها خمرًا، بخلاف التجاور في البيوت، فإنه لو منع لكان منعه حرجًا عظيمًا يقرب مِمَّا لا يُطاق، فهو حاجي قوي للأمة، على أن ما يؤول إليه من الزنا مآل بعيد، وإن كانت مفسدته أشد من تناول الخمر.

فمقصد سد الذرائع مقصدٌ تشريعي عظيم استُفيد من استقراء تصرفات الشريعة في تفاريع أحكامها، وفي سياسة تصرفاتها مع الأمم، وفي تنفيذ مقاصدها، وله في الشريعة ثلاثة مظاهر، وقد تأملنا فوجدنا الذريعة على قسمين:

(أ) قسم لا يفارقه كونه ذريعة إلى فساد، بحيث يكون مآله إلى الفساد مطردًا، أي بحيث يكون الفساد من خاصة ماهيته، وهذا القسم من أصول التشريع في الشريعة، وعليه بُنيت أحكام كثيرة منصوصة، مثل تحريم الخمر.

(ب) وقسمٍ قد يتخلف مآله إلى فساد تخلفًا قليلاً، أو كثيرًا، وهذا القسم قد كان سببًا للتشريع المنصوص، مثل منع بيع الطعام قبل قبضه، وبعضه لم يحدث موجبه في زمان الرسول ﷺ، فكانت أنظار الفقهاء فيه من بعده متخالفة، فربما اتفقوا على حكمه وربما اختلفوا، وذلك تابع لمقدار اتضاح الإفضاء إلى المفسدة وخفائه، وكثرته وقلته، ووجود معارضٍ مًّا يقتضي إلغاءَ المفسدة، وعدم المعارض، وتوقيت ذلك الإفضاء ودوامه.

والقسم الأول أصل القياس في هذا الباب، والقسم الثاني يتجلى فيه القياس ويخفى، بحسب ما يرى الفقيه من قُربه من الأصل المقيس عليه وُبعده، فترجع مراعاةُ هذه الذرائع إلى حفظ المصالح، ودرء المفاسد، مثاله بيوع الآجال الَّتِي لها صور كثيرة، قال مالك بمنعها؛ لتذرع الناس بها كثيرًا إلى إحلال معاملات الربا الَّتِي هي مفسدة، فرأى مالك أن قصد الناس إلى ذلك أفضى إلى شيوعها وانتشارها، فحصلت بها المفسدة الَّتِي لأجلها حُرِّم الربا، فذلك هو وجه اعتداد مالك بالتهمة فيه، إذ ليس لقصد الناس تأثير في التشريع، لولا أن ذلك إذا فشا صار مآل الفعل مقصودًا للناس، فاستحلوا به ما مُنع عليهم.

ولم أر من فهم هذا المعنى من نكت مالك، حتى إن بعض حذاق الفقهاء يقول: إذا كان المنع منها لأجل التهمة، كان حقًّا أن لا يمنع ما صدر منها عن أهل الدين والفضل، كما أشار إليه القرافي في «الفرق الرابع والتسعين والمائة»، وليس كما ظن، فإن المقاصد لا تأثير لها في اختلاف التشريع، وإنَّما جُعلت علامةً على التمالي على إحلال المفسدة الممنوعة، ألا ترى أن المقصد لا يؤثر في غير هذه الأحوال، فإن من كانت عادته المعاملة بالربا في الجاهلية فأسلم، فحول معاملته إلى السَّلَم لم يكن في فعله منع؛ لأنه وإن كان قد استبدل بأرباحِه من الربا أرباحَه من السلم، قد سلمت معاملتُه من المفسدة الَّتِي تشتمل عليها معاملات الربا وحُرِّمت لأجلها، واشتملت معاملته على المصلحة الَّتِي لأجلها أبيح السلم، وليست الشريعة نكاية كما قدمناه، حتى تحرمه من ربحه الجاري على الطريقة المشروعة لأجل مقصده، فيظهر لنا أن سد الذرائع قابل للتضييق والتوسيع في اعتباره، بحسب ضعف الوازع في الناس وقوته، كما سيأتي في مبحث الوازع.

ولولا أن لقبَ سدِّ الذرائع قد جُعل لقبًا لخصوص سدِّ ذرائع الفساد كما علمت آنفًا، لقلنا إن الشريعة كما سدتْ ذرائعَ فتحت ذرائعَ أخرى، كما قال شهاب الدين القرافي في كتاب «تنقيح الفصول»، فأما وقد درجنا على اصطلاحهم في سد الذرائع على أنه لقب خاص بذرائع الفساد، فلا يفوتنا التنبيه على أن الشريعة قد عمدت إلى ذرائع المصالح ففتحتها بأن جعلت لها حكم الوجوب، وإن كانت صورتها مقتضية المنع أو الإباحة، وهذه المسألة هي الملقبة في أصول

الفقه بأن ما لا يتم الواجب إلا به فهو واجب، وهي الملقبة في الفقه بالاحتياط، ألا ترى أن الجهاد في صورته مفسدة إتلاف النفوس والأموال، وهو آئل إلى حماية البيضة وحفظ سلامة الأمة، وبقائها في أمن، فكان من أعظم الواجبات، إذ لو تركوه لأعقبهم تركه تلفًا أعظمَ بكثير مِمَّا يُتلفهم الجهاد، وهذه جزئية من جزئيات قاعدة تقسيم الأعمال إلى وسائلَ، ومقاصد، وسنذكرها في القسم الثالث، فلا ينبغي أن يختلط المبحثان على الناظر.

ومما يجب التنبيه له في التفقه والاجتهاد التفرقةُ بين الغلوِّ في الدين، وسدِّ الذريعة، وهي تفرقة دقيقة، فسد الذريعة موقعُه وجودُ المفسدة، والغلوُّ موقعه المبالغة والإغراق في إلحاق مباحٍ بمأمورٍ أو منهيٍ شرعي، أو في إتيان عمل شرعي بأشدَّ مِمَّا أراده الشارع، بدعوى خشية التقصير عن مراد الشارع، وهو المسمى في السنة بالتعمق والتنطع، وفيه مراتب، منها ما يدخل في الورع في خاصة النفس الَّذِي بعضه إحراج لها، أو الورع في حمل الناس على الحرج، ومنها ما يدخل في معنى الوسوسة المذمومة، ويجب على المستنبطين والمفتين أن يتجنبوا مواقعَ الغلو، والتعمق في حمل الأمة على الشريعة، وما يسن لها من ذلك، وهو موقف عظيم.



نوطُ التشريعِ بالضَّبْطِ والتحديد

بَيَّنتُ فيما سلف أن مقصد الشريعة في إناطة أحكامها أن تكون مرتَّبةً على أوصافٍ ومعان، وأُقفِّي ذلك هنا بأن الشريعة لمَّا قصدت التيسيرَ على الأمة في امتثال أحكامها، وإجرائها في سائر الأحوال، عمدت إلى ضبطٍ وتحديدٍ يتبين بهما جليًّا وجودُ الأوصاف والمعاني الَّتِي راعتها الشريعة.

فبذلك قد نصبت للعلماء أماراتِ التَّشريع بالأوصاف، والمعاني المراعاة فيه، ونصبت لِمَنْ دونهم حدودًا وضوابطَ تحتوي على تلك المعاني الَّتِي قد تخفى على أمثالهم، وهي صالحةٌ لأن تكون عونًا للعلماء تهديهم عند خفاء المعاني في الأوصاف، أو وقوع التردد فيها، كما كانت الحدودُ والضوابط هاديةً لمن انحط عن درجة العلماء، إلى أن يرتقي قليلاً إلى فهم المعاني، والأوصاف المقصودة من التشريع فيما تحتويه تلك الضوابطُ من المعاني والأوصاف الخفية، فلذلك لم يكن لِمُتَعَرِّفِ مقاصدِ الشريعةِ غِنًى عن معرفةِ جميعِ ما ذكرناه.

وهذا مسلك قد دقَّ على كثير من الفقهاء، وقد أشار إليه قول مالك في بيع الخيار من الموطأ، فقد أخرج حديث ابن عمر أن رسول الله ﷺ قال: «البيعان بالخيار ما لم يتفرقا»، ثم قال عقبة: «وليس لهذا عندنا حدٌّ محدود، ولا أمر معمول به»، يعني أنه قد تعذر جعلُه أصلاً في تشريع خيار المجلس؛ لخلوّه عن تحديد مقدار المجلس، وعدم وجود عملٍ في شأنه يفسره، فإن المجلس لا ينضبط، وقد يكونان في سفينةٍ أو في شُقْدُف(١).

ولأجل هذا، نجدهم في تعليل القياس يوجهون أنظارهم إلى التعليل بالأوصاف الظاهرة المنضبطة، مع أنهم يصرِّحون بأن تلك الأوصاف يحصل من وجودها معنىً هو المسمَّى بالحكمة، أو المصلحة، أو درء المفسدة، ولقد تنزهت الشريعةُ عن أن لا تكون أحكامُها منوطةً بالانضباط، فإن من صفات حكم الجاهلية الَّذِي حذر الله منه بقوله تعالى: ﴿أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ [المائدة/ ٥٠]، عدَم الانضباط، إذ كانت أمورُهم تجري على خواطرَ تعرض عند وقوع الحوادث، كما كان حكمُ الطلاق والرجعة غيرَ ذي نهاية، وذلك ما جاء القرآن بإنكاره في قوله تعالى: ﴿وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَارًا لِّتَعْتَدُوا۟﴾ [البقرة/ ٢٣١]، وكذلك قسمة مال الميت.

(١) الشُّقْدُف: مركب أكبر من الهودج، يستعمله العرب، وكان يركبه الحجاج إلى البيت الحرام، يُجمع على شقادف.

قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: «لم يكن أهل الجاهلية يعطون الزوجةَ مثل ما نعطيها، ولا يعطون البنات ما نُعطيهن، وربُّما لم تكن لهم مواريثُ معلومة يعملون عليها»، وكذلك عدد الزوجات، وكيفية لحوق الأنساب.

ولا يُسْتَثْنَى من ذلك إلاَّ أحكامٌ قليلة، مثل مقدار الدية في العامة والخاصة، كانت دية العامة عندهم مائةً من الإبل، وديةُ السادة ضعفَها أو أكثر، ويسمَّى عندهم «التكايل»، وجاءت أحكام الإسلام في تلك الأبواب كلِّها مبطلةً للفوضى المتبعة، وما ذلك إلاَّ بالضبط والتحديد، ولذلك أمرت الشريعة بالمحافظة على حدودها، فلو صلَّى امرؤٌ الظهرَ قبل الزوال، بطلت صلاته.

وقد استَقْرَيْتُ من طرق الانضباط والتحديد في الشريعة ستَّ وسائل:

الوسيلة الأولى: الانضباط بتمييز الماهيات والمعاني تمييزًا لا يقبل الاشتباه، بحيث تكون لكل ماهية خواصُّها وآثارها المرتبة عليها، مثل طرق القرابة المبينة في أسباب الميراث، وفي تحريم من حرم نكاحه، فتعيَّنَ المصيرُ إليها دون ما لا ينضبط من مراتب المحبة، والصداقة، والنفع، والتبنِّي، ولذلك قال الله تعالى: ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء/ ١١]، وقال: ﴿وَمَا جَعَلَ أَدْعِيَآءَكُمْ أَبْنَآءَكُمْ ذَٰلِكُمْ قَوْلُكُم بِأَفْوَٰهِكُمْ وَٱللَّهُ يَقُولُ ٱلْحَقَّ وَهُوَ يَهْدِى ٱلسَّبِيلَ﴾ [الأحزاب/ ٤]، وقال: ﴿فَلَمَّا قَضَىٰ زَيْدٌ مِّنْهَا وَطَرًا زَوَّجْنَٰكَهَا لِكَىْ لَا يَكُونَ عَلَى ٱلْمُؤْمِنِينَ حَرَجٌ فِىٓ أَزْوَٰجِ أَدْعِيَآئِهِمْ

﴿إِذَا قَضَوۡاْ مِنۡهُنَّ وَطَرٗاۚ وَكَانَ أَمۡرُ ٱللَّهِ مَفۡعُولٗا﴾ [الأحزاب/ ٣٧]، وفي الصحيح أن رسول الله ﷺ لمَّا خطب إلى أبي أبا بكر ابنته عائشة قال له أبو بكر: «إنما أنا أخوك»، فقال النبي ﷺ: «أنت أخي في دين الله وكتابه، وهي لي حلال»، ومن هذا نوْطُ حكم شرب الخمر بحصول الإسكار القليل من مثله، دون كونه شرابَ عنبٍ، أو فضيخَ تمر.

وقولي «لا يقبل الاشتباه»: أردتُ به أنه لا يقبل الاشتباه عند نظر الفقيه المتبصر في خواص الماهيات الشرعية، وإن كان قد يبدو لبعض الناس مشتبهًا في بعض الماهيات المتقاربة الصفات، كما قال الله تعالى: ﴿ذَٰلِكَ بِأَنَّهُمۡ قَالُوٓاْ إِنَّمَا ٱلۡبَيۡعُ مِثۡلُ ٱلرِّبَوٰاْۗ وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة/ ٢٧٥]، فالبيع والربا قد يشتبهان في الأصل بكون كليهما معاملةً مالية مقصودًا منها الربح، ولا سيما إذا كان في البيع تأجيل، وقد نبَّه الله تعالى بقوله: ﴿وَأَحَلَّ ٱللَّهُ ٱلۡبَيۡعَ وَحَرَّمَ ٱلرِّبَوٰاْ﴾ [البقرة/ ٢٧٥]، إلى أنه ما أحلَّ أحدَهما وحرَّم الآخر، إلاَّ لأجل اختلاف المعنى والخواص. فالبيع معاملةٌ من جانبين وببذل العوضين، والربا معاملة من جانب واحد هو جانب المسلف لقصد سدِّ حاجة المتسلف، ومن آثار ذلك أن أُبيحَ للمتعاوضين في البيع تطلُّبُ الأرباح، ولم يُبَحْ للمتعاقدين في التسلف تطلُّبُ الأرباح، بل إمَّا أن يعطي قصدًا لسدِّ الحاجة، وإمَّا أن يمسك.

الوسيلة الثانية: مجرد تحقق مُسَمَّى الاسم، كنَوْطِ الحدِّ في الخمر بشرب جرعة من الخمر؛ لأنه لو نيط الحدُّ بحصول الإسكار لاختلف دبيب السُكر في

العقول، فلم يكد ينضبط، فلا يتحقق حالُ حصول الحدِّ إلاَّ بعناءٍ والتباسٍ، ولو نيط بنهاية السكر وهو حد الإطباق، لحصلت مفاسد جمة قبل حصول تلك النهاية، وكذلك نوط صحة بيع الثمار بحصول الاحمرار والاصفرار في أصناف التمر، ونوط تقرر إكمال المهر بمجرد المسيس، ونوط لزوم العقود بحصول صيغها من إيجاب وقبول.

الوسيلة الثالثة: التقدير، كنُصُب الزكوات في الحبوب والنقدين، وعدد الزوجات، ونهاية الطلاق، ونصاب القطع في السرقة عند القائلين بالنصاب، وأقل المهر، والمسافة المعتبرة في انتقال ولَيِّ المحضون عند بلد الحاضنة بستة بُرُد[1] عند المالكية.

الوسيلة الرابعة: التوقيت، مثل مرور الْحَوْل في زكاة الأموال، وطلوع الثريَّا في زكاة الماشية، ومرور أربعة أشهر في الإيلاء، والحول في بعض العيوب، والشهرين في الإعسار بالإنفاق، وأربعة أشهر وعشر في عدة الوفاة، والحول في سقوط الشفعة، ومن ثَمَّ قال بعض علمائنا بعدم تصديق المعتدة في انقضاء عدتها في أقل من خمسة وأربعين يومًا، وقال ابن العربي بعدمه في أقل من ثلاثة أشهر، وبه عمل أهل إفريقية؛ ميلاً للضبط والتحديد.

(١) بُرُد: مفرده «بريد»، وهو مسافة قدرها اثنا عشر ميلاً.

الوسيلة الخامسة: الصفات المعيِّنة للماهيات المعقود عليها، كتعيين العمل في الإجارة، وكالمهر والولي في ماهية النكاح ليتميز عن السفاح.

الوسيلة السادسة: الإحاطة والتحديد، كما في إحياء الموات فيما بعد عن القرى بحيث لا يصل إلى الأرض دخان القرية، وكمنع الاحتطاب من الحرم عدا الإذخر، وحدود الحرز في تحقق معنى السرقة تفرقةً بينها وبين الخلسة.



نفوذُ التشريع واحترامُه بالشدة تارة والرحمة أخرى

تُكْسِبُك المباحثُ المتقدمة أن من مقاصد الشريعة من التشريع أن يكون نافذًا في الأمة، وأن يكون محترمًا من جميعها، إذ لا تحصلُ المنفعةُ المقصودة منه كاملةً بدون نفوذه واحترامه، فطاعةُ الأمَّةِ الشريعةَ غرضٌ عظيم، وإن أعظم باعث على احترام الشريعة ونفوذها أنها خطابُ الله تعالى للأمة، فامتثال الأمة للشريعة أمر اعتقادي، تنساق إليه نفوس المسلمين عن طواعية واختيار؛ لأنها ترضي بذلك ربَّها وتستجلب به رحمتَهُ إياهَا، وفوزها في الدنيا والآخرة، وقد قال الله تعالى: ﴿قَدْ جَآءَكُم مِّنَ ٱللَّهِ نُورٌ وَكِتَٰبٌ مُّبِينٌ﴾ [المائدة/ ١٥].

فالأحكام الشرعية المتلقاة من الرسول ﷺ كلها وحيٌ من الله تعالى، ثم لم يزل أئمة الشريعة من عهد الصحابة فما بعد، يتوخون أن تكون آراؤهم في استنباط الأحكام مستخرجةً من التفريع من أصول الكتاب والسنة، ولذلك كانوا كثيرًا ما يُشدِّدون النكيرَ على القول بالرأي غير المستند إلى ذلك.

واستتب للشريعة أن تسلك لتحصيل ذلك مسلكيْنِ سلكتهما جميعًا:

المسلك الأول: مسلك الحزم، والصرامة في إقامة الشريعة،

والمسلك الثاني: مسلك التيسير والرحمة، بقدرٍ لا يفضي إلى انخرام مقاصد الشريعة.

فأمَّا المسلك الأول: فقد مهدته الشريعة بالترهيب والموعظة، كقول الله تعالى: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ فَلَا تَعْتَدُوهَا ۚ وَمَن يَتَعَدَّ حُدُودَ ٱللَّهِ فَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلظَّٰلِمُونَ﴾ [البقرة/ ٢٢٩]، وغير ذلك من الآيات، وفي الحديث الصحيح: «من عمل عملاً ليس عليه أمرنا فهو رد»، وفي قضية بريرة أن رسول الله ﷺ خطب فقال: «ما بال أقوام يشترطون شروطًا ليست في كتابُ اللهِ، ومن اشترط شرطًا ليس في كتاب الله فهو باطل، كتابُ اللهِ أحق، وشرطُ اللهِ أوثق».

ومن هنا نشأت في الفقه قاعدة: «أن المعدومَ شرعًا، كالمعدوم حِسًّا»، ولها فروع كثيرة، وقاعدة: «أن النهي يقتضي الفساد»، وهي مسلَّمةٌ في أصول الفقه، وعلم فروعه؛ لأنه لا ينبغي أن تتساهل الأمةُ في تفريط مقاصد الشريعة؛ لأن الاسترسال في ذلك يتسرَّى فيهم إلى إضاعة معظم الشريعة، ولذلك نرى الشريعة تحافظ على أحكامها في الأحوال الَّتِي يتحقق فيها عدم فوات المقصد، مثل منع الوصية للوارث ولو بما دون الثلث، مع أنها أباحت للموصي أن يعطي لغير الوارث، فكان الظاهر أن إعطاء الثلث لبعض الورثة أولى بالجواز، ولكن

منعه إنما هو للمحافظة على مقصد المواريث، وهو تعيين أنصباء للورثة لا يتجاوزها الناس، إبطالاً لما كان عليه أهلُ الجاهلية، فلذلك مُنِعت الوصية للوارث مطلقًا، وأُنْفِذت للأجنبي في الثلث.

ولإكمال الوصول إلى الغاية من هذا المسلك، أقام نظامُ الشريعة أمناءَ ووزعةً، لتنفيذ أحكامها ومقاصدها في الناس بالرغبة والرهبة، أعني بالموعظة والقوة، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَأَنزَلْنَا مَعَهُمُ ٱلْكِتَـٰبَ وَٱلْمِيزَانَ لِيَقُومَ ٱلنَّاسُ بِٱلْقِسْطِ ۖ وَأَنزَلْنَا ٱلْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَـٰفِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد/ ٢٥]، وقد أقام رسول الله ﷺ الحدود، وبعث الأمراء والقضاة إلى الأقطار البعيدة عنه، بحيث صار ذلك من المتواتر من فعله ﷺ، وقال عثمان بن عفان ﵁: «يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن».

فكان من أصول نظام الحكومة الإسلامية إقامةُ الخلفاء، والأمراء، والقضاة، وأهل الشورى في الإفتاء، والشرطة، والحسبة، ونوابِ كلٍّ؛ ليتم تنفيذُ الأحكام المتعلقة بالحقوق العامة للأمة، والأحكام المتعلقة بالحقوق الخاصة بين أفراد الأمة، وشرطت في أنواع هذه الولايات من الصفات الذاتية، والعقلية، والعملية، ما تستقيم به الأمورُ الموكولةُ إليهم على الوجه الأكمل، كما أشار إليه الشهاب القرافي في «الفرق السادس والتسعين» و«الفرق الثالث والعشرين والمائتين».

وأمَّا المسلك الثاني: مسلك التيسير والرحمة، فإن الشريعة - كما علِمْتَ - قد بُنيت على سهولة قبولها في نفوس الناس؛ لأنها شريعةٌ فطرية سمحة، وليست نكايةً، ولا حرجًا كما تقدم، فهي تحمل الناس على المصالح حْملاً أقصى ما يمكن أن يكون الحمل من الرحمة والتيسير، إذ لا فائدة في التشريع إلاَّ العمل به.

وقد كان تيسير الشريعة ذا مظاهر ثلاثة:

أ) أحدها: أن أحكامها المعينة مبنية على التيسير، نظرًا لغالب الأحوال كما قال الله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي ٱلدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ [الحج/ ٧٨]، وقال: ﴿يُرِيدُ ٱللَّهُ بِكُمُ ٱلْيُسْرَ وَلَا يُرِيدُ بِكُمُ ٱلْعُسْرَ﴾ [البقرة/ ١٨٥]، ونحو ذلك.

ب) والمظهر الثاني: أنها تعمد إلى تغيير الحكم الشرعي من صعوبة إلى سهولة في الأحوال العارضة للأمة أو للأفراد، فتيسر ما عرض له العسر، قال الله تعالى: ﴿إِلَّا مَا ٱضْطُرِرْتُمْ إِلَيْهِ﴾ [الأنعام/ ١١٩]، وقال: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة/ ١٧٣]، ولذلك كان من أصول قواعد التشريع قاعدة: «المشقة تجلب التيسير»، وهذا هو مبحث الرخصة.

ج) والمظهر الثالث: أنها لم تترك للمُخَاطَبين بها عذرًا في التقصير في العمل بها؛ لأنها بُنيت على أصول الحكمة، والتعليل، والضبط، والتحديد، قال الله تعالى: ﴿وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ حُكْمًا لِّقَوْمٍ يُوقِنُونَ﴾ [المائدة/ ٥٠]، وقال: ﴿صِبْغَةَ ٱللَّهِ وَمَنْ أَحْسَنُ مِنَ ٱللَّهِ صِبْغَةً وَنَحْنُ لَهُۥ عَٰبِدُونَ﴾ [البقرة/ ١٣٨].



الرُّخصة: عامَّة وخاصَّة

وإذ قد اقتحمنا الحديث عن الرخصة كان حقًّا أن نَفِيَ مبحثَ الرخصة حقَّهُ من البيان؛ لأني وجدتُ بعضَ أنواع الرخص مغفولاً عن اعتبارها عند الفقهاء، فقد أطبقتْ كلمةُ الفقهاء على أن الرخصة تُغيِّر الفعلَ من صعوبة إلى سهولة، لعذرٍ عرض لفاعله، وضرورةٍ اقتضت عدمَ اعتداد الشريعة بما في الفعل المشروع من جلب مصلحةٍ، أو دفع مفسدة، مقابل المضرة العارضة لارتكاب الفعل المشتمل على المفسدة، ومثَّلُوا الرخصة بأكل المضطر الميتةَ، قال الشاطبي: «إن الرخصة مستمدة من قاعدة رفع الحرج، كما أن العزيمةَ راجعةٌ إلى أصل التكليف، وكلاهما أصل كلي».

غير أني رأيتُ الفقهاءَ لا يمثلون إلاَّ بالرخصة العارضة للأفراد في أحوال الاضطرار، ونحن إذا تأملنا الرخصة فوجدناها ترجع إلى عروض المشقة والضرورة، صحَّ لنا أن ننظر إلى عموم الضرورة وخصوصها، فقد وجدنا من الضرورات ضروراتٍ عامةً مطردةً كانت سببَ تشريعٍ عام في أنواع من التشريعات، مستثناة من أصول كان شأنها المنع، مثل السَّلَم، والمغارسة، والمساقاة، فهذه مشروعة

باطراد، وكان ما تشتمل عليه من الضرر وتوقع ضياع المال مقتضيًا منعَهَا، لولا أنَّ حاجاتِ الأمة داعيةُ إليها، فدخلت في قسم الحاجي، كما قال الشاطبي في مبحث الرخصة والعزيمة، فكان حكمُها حكمَ المباح باطراد، وكذلك وجدنا من الضرورات ضروراتٍ خاصةُ مؤقتة، جاء بها القرآن والسنة كقوله تعالى: ﴿فَمَنِ ٱضْطُرَّ غَيْرَ بَاغٍ وَلَا عَادٍ فَلَآ إِثْمَ عَلَيْهِ﴾ [البقرة/ ١٧٣]، وقد اقتصر الفقهاء عليها في تمثيل الرخصة.

وبيْنَ القسمين قسمٌ ثالث مغفول عنه، وهو الضرورة العامة المؤقتة، وذلك أن يعرض الاضطرار للأمة، أو طائفة عظيمة منها يستدعي إباحةَ الفعل الممنوع لتحقيق مقصد شرعي، مثل سلامة الأمة، وإبقاء قوتها، أو نحو ذلك، وهذا التوقيت وهذا العموم في هذا القسم مقول على كليهما بالتفاوت، ولا شك أن اعتبار هذه الضرورة عند حلولها أولى وأجدرُ من اعتبار الضرورة الخاصة، وأنها تقتضي تغييرًا للأحكام الشرعية المقرَّرة للأحوال الَّتِي طرأت عليها تلك الضرورة.

وليست أمثلةُ هذا النوع من الرخصة بكثيرة، فمنها الكراء المؤبَّد الَّذِي جرت به فتوى علماء الأندلس كابن سراج، وابن منظور، في أواخر القرن التاسع، في أرض الوقف حين زهد الناس في كرائها للزرع؛ لما تحتاجه أرض الزرع من قوة الخدمة، ووفرة المصاريف لطول تبويرها، وزهدوا في كرائها للغرس والبناء؛ لقصر المدة الَّتِي تكترى أرض الوقف لمثلها، ولإباية الباني أو الغارس أن يبني أو يغرس

ثم يقلع ما أحدثه في الأرض، فأفتى ابن سراج، وابن منظور بكرائها على التأبيد، ورأيا أن التأبيد لا غرر فيه؛ لأنها باقية غير زائلة، ثم تبعهما على ذلك أهل مصر في القرن العاشر بفتوى ناصر الدين اللقاني في إحكار الأوقاف، وجرى العمل بذلك في المغرب في فاس، وتونُس في العُقَد المسماة عندنا في تونس بالنصبة والخلو، وأُلْحِق بها الإنزالُ، وفي فاس بالجلسة والجزاء، ومنها فتوى علماء بخارى من الحنفية ببيع الوفاء في الكروم لحاجة غارسيها إلى النفقات عليها قبل إثمارها كل سنة، فاحتاجوا إلى اقتراض ما ينفقونه عليها.

وقد يطرأ من الضروريات ما هو أشد من ذلك، فالواجب رعيُه وإعطاؤه ما يناسبه من الأحكام، وفي قواعد عز الدين بن عبد السلام في أواخر قاعدة «المستثنيات من القواعد الشرعية في المعاوضات»: «لو عمَّ الحرامُ الأرضَ بحيث لا يوجد فيها حلالٌ، جاز أن يُسْتَعْمَل من ذلك ما تدعو إليه الحاجات، ولا يقف تحليلُ ذلك على الضرورات؛ لأنه لو وقف عليها لأدَّى إلى ضعف العباد واستيلاء أهل الكفر والعناد على بلاد الإسلام، ولانقطع الناس عن الحرف والصنائع الَّتِي تقوم بالمصالح،... ولا يُتَبَسَّطُ في هذه الأموال كما يُتَبَسَّطُ في المال الحلال، بل يُقْتَصَرُ في ذلك على ما تمس الحاجةُ إليه ... وصور هذه المسألة أن يُجهَل المستحِقون بحيث يتوقع أن نعرفهم في المستقبل، ولو يئسنا من معرفتهم لَمَا تُصُوِّرَت هذه المسألة؛ لأنه يصير حينئذٍ إلى المصالح العامة، وإنما جاز تناول ذلك قبل الناس من معرفة المستحقين؛ لأن المصلحة العامة كالضرورة الخاصة،

ولو دعت ضرورةٌ إلى غصب أموال الناس لجاز له ذلك، بل يجب عليه إذا خاف الهلاك لجوع، أو حر، أو برد، إذا وجب هذا لإحياء نفس واحدة فما الظن بإحياء نفوس؟» وهذا مقام راعاه المجتهدون في تصاريف استنباطهم، ودَنَوْا منه وابتعدوا، فقد تجد المجتهد الواحد يدنو منه، ويبتعد في مختلف أقواله، بحسب تعارض الأدلة وغير ذلك.

 مراتبُ الوَازِع جبلية، ودينية، وسُلطانية

نحن الآن أشبه بأن نكون رجعنا إلى مبحث نفوذ الشريعة واحترامها بعد أن فصل بيننا وبينه بيانُ الرخصة، فبنا أن نبين كيف استخدمت الشريعة بنفوذ تشريعها واحترامه في نفوس الناس، أنواعَ الوازع الَّذِي يزع النفوس عن التهاون بحدود الشريعة. فاعتمدت في ذلك ابتداءً على الوازع الجِبِلِّي، فكان كافيًا لها من الإطالة في التشريع للمنافع الَّتِي تتطلبها الأنفس من ذاتها، وبالتحذير من المفاسد الَّتِي يكون للنفوس منها زاجرٌ عنها، مثل منافع الاقتيات واللباس وحفظ النسل والزوجات، فلا تجد في الشريعة وصايا لحفظ الأزواج؛ لأنه في الجبلة، إذ كانت الزوجة كافية في ذلك، كما قال عمرو بن كلثوم:

يقتن جيادَنا ويقلن لستم   بعولتنا إذا لَم تمنعونا

وقلَّت في الشريعة الوصايةُ بحفظ الأبناء إلاَّ في أحوال عَرضت للعرب من التفريط فيه كما فعلوا في الوأد، قال الله تعالى فيها: ﴿وَلَا تَقْتُلُوٓا۟ أَوْلَٰدَكُمْ خَشْيَةَ إِمْلَٰقٍ ۖ نَّحْنُ نَرْزُقُهُمْ وَإِيَّاكُمْ ۚ إِنَّ قَتْلَهُمْ كَانَ خِطْـًٔا كَبِيرًا﴾ [الإسراء/ ٣١]، ولذلك كانت الشريعة تعمد إلى الأمور العظيمة الَّتِي تخشى أن لا يُغْنِي فيها

الوازعُ الديني الغَنَاءَ المرغوب، فتصبغها بصبغة الأمور الجِبِلِّية، كما فعلت في تحريم الصهر، لتلحق الصهر بالنسب في جعل الوازع عن الزنا فيه كالجِبِلِّي، فألحقت أبوَيْ الزوجين بالأبوين في قوله تعالى: ﴿وَأُمَّهَٰتُ نِسَآئِكُمْ وَرَبَٰٓئِبُكُمُ ٱلَّٰتِي فِي حُجُورِكُم مِّن نِّسَآئِكُمُ ٱلَّٰتِي دَخَلْتُم بِهِنَّ فَإِن لَّمْ تَكُونُواْ دَخَلْتُم بِهِنَّ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ وَحَلَٰٓئِلُ أَبْنَآئِكُمُ ٱلَّذِينَ مِنْ أَصْلَٰبِكُمْ﴾ [النساء/ ٢٣].

قال فخر الدين الرازي: «من تزوج امرأة، فلو لم يدخل على المرأة أبو الرجل وابنُه، ولم تدخل على الرجل أمُّ المرأة وابنتُها، لبقيت المرأة كالمحبوسة في البيت، ولتعطل على الزوج والزوجة أكثر المصالح، ولو أذنا في هذا الدخول ولم نحكم بالمحرمية، فربما امتدت أعينُ البعض إلى البعض، وحصل الميلُ، وعند حصول التزوج بأمها أو ابنتها تحصل النفرةُ الشديدة بينهن؛ لأن صدور الإيذاء عن الأقارب أقوى وقعًا، وأشدُّ إيلامًا وتأثيرًا، فيحصل التطليق والفراق. أمَّا إذا حصلت المحرمية، فقد انقطعت الأطماع، فلا يحصل ذلك الضرر، فيبقى النكاح بين الزوجين سليمًا من المفسدة، فثبت أن المقصود من حكم الشرع بهذه المحرمية السعيُ في تقرير الاتصال الحاصل بين الزوجين». وقد يزاد على ما ذكره الفخر أن الشارع قصد قلب ذريعة الزِّنا المتوَقَّع من شدة المخالطة، إلى نفرةٍ منه باستخدام الوازع الجِبِلِّي بدلاً عن الوازع الديني؛ لتعذر سدِّ الذريعة في هذه المخالطة بما قرره فخر الدين.

وليس من العسير قلبُ الوازع الديني إلى وازعٍ جبلّي بالتحذير من العقاب وبثِّ التشنيع في العادة، فإن كثيرًا من الأمور الَّتِي تظهر في صورة الجبليات ما كانت إلاّ تعاليم دينية، مثل ستر العورة، ومحرمية الآباء والأبناء، وقد نجد مباحاتٍ مذمومةً يتنزَّهُ الناسُ عنها لمذمتها، فقد كان أهل الجاهلية يبيحون تزوجَ الابنِ زوجةَ أبيه بعد موته، ومع ذلك فهم يسمونه نكاح المقت، وقد قيل لأبي علي الجبائي: إنك ترى إباحة شرب النبيذ وأنت لا تشربه، فقال: «تناولته الدعارة، فسَمُجَ[1] في المروءة».

ولعلماء الشريعة نسْجٌ على منوالها هذا عند قصد المبالغة في سدِّ الذريعة، فقد قال مالك رحمه الله بنجاسة عين الخمر، وهو يعلم أن الله إنَّما نهى عن شربها لا عن التلطخ بها، ولكنه حصل له من استقراء السنة ما أفاده مراعاةَ قصدِ الشريعة الانكفافَ عن شُربها، وإذ كان ذلك عَسِرًا لشدة ميل النفوس إليها بكثرة ما نَوَّهَ الشاربون بمحاسن رقتها ولونها، أرادت السنة تقوية الوازع الديني عن شربها، بإشراب النفوس معنى قذارتها، وجعلها كالنجاسات، في حين أنه لم يَقُلْ أي مالك بنجاسة الخنزير الحي، وقد صار من أمثال عامة بلدنا إذا أرادوا نسبة قولٍ لأحدٍ في ذمِّ شيءٍ أن يقولوا: «قال فيه ما قال مالك في الخمر»، وفي الحديث الصحيح: «ليس لنا مثل السوء، العائد في صدقته، كالكلب العائد في قيئه».

(١) سَمُجَ: قَبُحَ.

ولكن معظم الوصايا الشرعية منوطٌ تنفيذُها بالوازع الديني، وهو وازعُ الإيمان الصحيح المتفرع إلى الرجاء، والخوف، فلذلك كان تنفيذُ الأوامر، والنواهي، موكولاً إلى دين المخاطَبين بها، قال الله تعالى: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [البقرة/ ٢٢٨]، وقال: ﴿عَلِمَ ٱللَّهُ أَنَّكُمْ سَتَذْكُرُونَهُنَّ وَلَٰكِن لَّا تُوَاعِدُوهُنَّ سِرًّا إِلَّآ أَن تَقُولُوا۟ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾[البقرة/٢٣٥]، وقال: ﴿وَٱعْلَمُوٓا۟ أَنَّ ٱللَّهَ يَعْلَمُ مَا فِىٓ أَنفُسِكُمْ فَٱحْذَرُوهُ﴾ [البقرة/ ٢٣٥]، وغير ذلك من الآيات والآثار النبوية، وفي استقرائها كثرة.

فمتى ضَعُفَ الوازع الديني في زمنٍ، أو قوم، أو في أحوال يُظَنُّ أن الدافع إلى مخالفة الشرع في مثلها، أقوى على أكثر النفوس من الوازع الديني، هنالك يُصار إلى الوازع السلطاني، فيُنَاطُ التنفيذُ بالوازع السلطاني، كما قال عثمان بن عفان: «يزع الله بالسلطان ما لا يزع بالقرآن»، ولذلك قال ابن عطية إن أوصياءَ زمانهم لا يُقبَل قولُهم في رشد اليتامى حتى يرفعوا إثبات ذلك إلى القاضي، ولم يرهم مصداق أمانة الشريعة في قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء/ ٦]، واستحسن قولَه فقهاءُ المالكية بعده، قال ابن العربي: «لا تصدق المرأة في دعواها انقضاء عدتها في مدةٍ أقل من خمسة وأربعين يومًا»، لضعف الديانة، مع أن القرآن وَكَلَ ذلك إلى أمانتهن إذ قال: ﴿وَلَا يَحِلُّ لَهُنَّ أَن يَكْتُمْنَ مَا خَلَقَ ٱللَّهُ فِىٓ أَرْحَامِهِنَّ إِن كُنَّ يُؤْمِنَّ بِٱللَّهِ وَٱلْيَوْمِ ٱلْءَاخِرِ﴾ [البقرة/ ٢٢٨]. وبقول ابن العربي: «جرت الفتوى والقضاء عند علماء المالكية، كما نظمه صاحب العمليات العامة».

وعلى هذا الاعتبار، يصح كلما حصل التردُّدُ في أمانة مَنْ وكلت الشريعةُ حقًّا إلى أمانته، أن نكل تنفيذَ ذلك الحق إلى السلطان، كما قال مالك في جمع الأختين من ملك اليمين: «إن السيد إذا تسرَّى إحداهما حرمت عليه الأخرى، وتحريمها موكول إلى أمانته، فإن أراد الانتقال من تلك الأخت إلى تسرِّي الأخرى، وجب عليه قبل ذلك أن تحرم عليه الَّتِي كانت سرية له، بما تحرم به من بيع، أو كتابة، أو عتق، أو تزويج، وذلك أيضًا موكول فعله إليه، فإن تعجل فتسرَّى الأخت قبل أن حرم على نفسه الأولى كما وصفنا، وقفه القاضي عنهما معًا حتى يحرم الأولى، ولم يبق ذلك موكولاً إلى أمانته، لأنه متهم».

وعليه فللفقهاء تعيينُ المواضع الَّتِي تُسلَبُ فيها أمانةُ تنفيذ أحكام الشريعة من المؤتَمَنِين عليها عند تحقيق ضعف الوازع، أو رقة الديانة، أو تفشِّي الجهالة. وفي نصوص الشريعة ما يسمح بذلك؛ لأن معظم الخطاب القرآني في مثل هذه الأمور ورد بضمائر الجمع الصالحة لاعتبار التوزيع، أو لاعتبار مخاطبة جماعة المسلمين، أي أولياء أمورهم، فنجعل هذا الأسلوب في الخطاب إيماءً إلى إعداد الجماعة للإشراف على تلك الحقوق، ولهذا أحدث عمر بن الخطاب ولايةَ الحسبة وجعلها غيرَ ولاية القضاء؛ لأن من الحقوق ما قصدت الشريعةُ حفظَه، وليس في تفريطه تضرُّرُ شخصٍ معيَّن حتى يقوم لدى القاضي، أو يكون المتضرِّرُ من تفريطه ضعيفًا عن القيام بحقه.

واعلم أن الوازع الديني ملحوظٌ في جميع أحوال الاعتماد على نوعَي الوازع، فإن الوازع السلطاني تنفيذٌ للوازع الديني، والوازع الجبلّي تمهيدٌ للوازع الديني، فالمهم في نظر الشريعة هو الوازعُ الديني، اختياريًّا كان أم جبْريًّا، ولذلك يجب على وُلاةِ الأمور حراسةُ الوازع الديني من الإهمال، فإن خِيفَ إهمالُه، أو سوءُ استعماله، وجب عليهم تنفيذُه بالوازع السلطاني.



الحُرِّيـة: معناها، ومداها، ومراتبها في نظر الشَّريعة

لما تحقق فيما مضى أن المساواة من مقاصد الشريعة الإسلامية، لزِمَ أن يتفرع على ذلك أن استواء أفراد الأمة في تصرفهم في أنفسهم، مقصدٌ أصلي من مقاصد الشريعة، وذلك هو المراد بالحرية.

جاء لفظ الحرية في كلام العرب مطلقًا على معنَيَيْنِ، أحدهما ناشئ عن الآخر.

المعنى الأول: ضد العبودية، وهي أن يكون تصرف الشخص العاقل في شؤونه بالأصالة، تصرفًا غيرَ متوقف على رضا أحد آخر، وقولي: «بالأصالة» لإخراج نحو تصرُّفِ السفيه سفهًا ماليًّا في ماله، وتصرف الزوجين فيما تتعلق به حقوقُ الزوجية، وتصرف المتعاقدين بحسب ما تعاقدا عليه؛ لأن ذلك كله يتوقف على رضا غير المتصف بتصرفه، لكنَّ ذلك التوقف ليس أصليًّا بل جعليًّا، أوجبه المرءُ على نفسه بمقتضى التعاقد، فهو في التحقيق تصرفٌ منه في نفسه بحريته، فهو بحريته وضعَ لنفسه قيودًا لمصلحته.

ويقابل الحريةَ بهذا المعنى العبوديةُ، وهي أن يكون المتصرفُ غيرَ قادرٍ على التصرف أصالةً إلاَّ بإذن سيده، وقد نشأ هذا الوصف - أعني العبودية - عن الغلبة، والقوة في أزمنة تحكيم القوة، فكان من أجلِّ مظاهره وأسبابه الأسر في الحروب والغارات، فالأسير في مدة الأسر هو العاني، ثم إذا شاء الَّذِين أسروه إبقاءَ حياته جعلوه عبدًا يخدمهم، ولا يتصرف إلاَّ على حسب إرادتهم، وجعلوا ذلك الوصف قابلاً للنقل من يد إلى يد، فكان القومُ الَّذِين يأسِرُون الأسيرَ ربما دفعوه إلى قوم آخرين لهم معه إحن، وترات ليقتلوه، أو يعذبوه بالخدمة، وربما باعوه فانتفعوا بثمنه، فصار عبدًا لمن دفع فيه الثمن.

المعنى الثاني: ناشئ عن الأول بطريقة المجاز في الاستعمال، وهو تمكُّن الشخص من التصرف في نفسه، وشؤونه كما يشاء دون معارض، ويقابل هذا المعنى الضربُ على اليد، أو اعتقالُ التصرف، وهو أن يُجْعَلَ الشخصُ الَّذِي يسوء تصرفُه في المال - لعجزٍ، أو لقلة ذات يد، أو لقلةِ كافٍ، أو لحاجةٍ - بمنزلة العبد في وضعه تحت نير إرادة غيره في تصرفه، بحيث يُسلَبُ منه وصفُ إباء الضيم، ويصير راضيًا بالهون.

وكلا هذين المعنيين للحرية جاء مرادًا للشريعة، إذ كلاهما ناشئ عن الفطرة، وإذ كلاهما يتحقق فيه معنى المساواة الَّتِي تقرر أنها من مقاصد الشريعة. ولذلك قال عمر رضي الله عنه: «بم استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا»، أي فكونهم أحرارًا أمرٌ فطري.

فأمَّا المعنى الأول فإطلاقه في الشريعة مُقرَّرٌ مشهور، ومن قواعد الفقه قول الفقهاء: «الشارع متشوف للحرية»، فذلك استقراؤه من تصرفات الشريعة الَّتِي دلت على أن من أهم مقاصدها إبطالَ العبودية، وتعميم الحرية، ولكن دأب الشريعة في رعي المصالح المشتركة، وحفظ النظام وقف بها عن إبطال العبودية بوجه عام، وتعويضها بالحرية، وإطلاق العبيد من ربقة العبودية، وإبطال أسباب تجدد العبودية، مع أن ذلك يخدم مقصدها، كان ذلك التوقف من أجل أن نظام المجتمعات في كل قُطرٍ قائم على نظام الرق، فكان العبيدُ عَمَلَةً في الحقول، وخدمةً في المنازل، والغروس، ورُعاةً في الأنعام، وكانت الإماءُ حلائلَ لسادتهن، وخادماتٍ في منازلهم، ودايات لأبنائهم، فكان الرقيق لذلك من أكبر الجماعات الَّتِي أقيم عليها النظام العائلي، والاقتصادي، والاجتماعي لدى الأمم حين طرقتهم دعوة الإسلام، فلو جاء الإسلام بقلب ذلك النظام رأسًا على عقب، لانفرط عقدُ نظام المدنية انفراطًا تعسَّر معه عودة انتظامه، فهذا موجب إحجام الشريعة عن إبطال الرق الموجود.

وأما إحجامها عن إبطال تجدد سبب الاسترقاق الَّذِي هو الأسر في الحروب؛ فلأن الأمم الَّتِي سبقت ظهور الإسلام قد تمتعت باسترقاقِ من وقع في أسرها وخضع إلى قوتها، وكان من أكبر مقاصد سياسة الإسلام، إيقافُ غلواءِ تلك الأمم والانتصافُ للضعفاء من الأقوياء، وذلك ببسط جَناح سلطة الإسلام على العالم وبانتشار أتباعه في الأقطار، فلو أن الأمم الَّتِي استقرت لها سيادةُ العالم من قبل

أمِنَتْ عواقبَ الحروب الإسلامية - وأخطرُ تلك العواقب في نفوس الأمم السائدة الأسرُ، والاستعبادُ، والسبيُ - لَمّا ترددت الأممُ من العرب وغيرهم في التصميم على رفض إجابة الدعوة الإسلامية، اتكالاً على الكثرة والقوة، وأمنًا من وصمة الأسر والاستعباد. كما قال صفوان بن أمية في مثله: «لأن تربني قريش خير من أن تربني هوازن»، وكما قال النابغة:

حِذارًا على أن لا تنال مقادتي   ولا نسوتي، حتى يمتن حرائرَا

فنظر الإسلام إلى طريق الجمع بين مقصديه - نشر الحرية، وحفظ نظام العالم - بأن سلَّط عواملَ الحرية على عوامل العبودية مقاومةً لها بتقليلها، وعلاجًا للباقي منها، وذلك بإبطال أسبابٍ كثيرة من أسباب الاسترقاق، وقَصْرِه على سبب الأَسْر خاصة، فأبطل الاسترقاق الاختياري وهو بيع المَرْءِ نَفْسَهُ أو بيعُ كبيرِ العائلة بعضَ أبنائها، وقد كان ذلك شائعًا في الشرائع، وأبطل الاسترقاق لأجل الجناية، بأن يحكم على الجاني ببقائه عبدًا للمجني عليه، وقد حكى القرآن عن حالة مصر: ﴿قَالُواْ جَزَٰٓؤُهُۥ مَن وُجِدَ فِي رَحۡلِهِۦ فَهُوَ جَزَٰٓؤُهُۥ﴾ [يوسف / ٧٥]، ثم قال: ﴿كَذَٰلِكَ كِدۡنَا لِيُوسُفَۖ مَا كَانَ لِيَأۡخُذَ أَخَاهُ فِي دِينِ ٱلۡمَلِكِ﴾ [يوسف / ٧٦].

وأبطل الاسترقاقَ في الدَّيْنِ الَّذي كان شرعًا للرومان، وكان أيضًا من شريعة سولون في اليونان من قبل، وأبطل الاسترقاق في الفِتَن، والحروب الداخلية

الواقعة بين المسلمين، وأبطل استرقاق السائبة، كما استرقت السيارةُ يوسفَ إذ وجدوه.

ثم إن الإسلام التفت إلى علاج الرق الموجود، والذي يوجد بَروَافِعَ ترفع ضرَرَ الرق، وذلك بتقليله عن طريق تكثير أسباب رفعه، وبتخفيف آثار حالته، وذلك بتعديل تصرف المالكين في عبيدهم الَّذِي كان غالبه مُعنِتا.

فمن الأول، وهو تكثير أسباب رفعه، جعل بعض مصارف الزكاة في شراء العبيد، وعتقهم، بنص قوله تعالى: ﴿وَفِى ٱلرِّقَابِ﴾ [البقرة/ ١٧٧]، وجعل العتق من وجوه الكفارات الواجبة في قتل الخطأ، وفطر رمضان عمدًا، والظهار، وحنث الأيمان، وأمره بمكاتبة العبيد إن طلبوا المكاتبة بقوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَبْتَغُونَ ٱلْكِتَٰبَ مِمَّا مَلَكَتْ أَيْمَٰنُكُمْ فَكَاتِبُوهُمْ﴾ [النور/ ٣٣]، أمرَ وجوبٍ أو ندبٍ على اختلاف بين العلماء، ومن أعتق جزءًا له في عبدٍ، قُوِّم عليه نصيبُ شريكه فدفعه، وعُتِق العبدُ كله، ومن أوْلد أمتَه صارت كالحرة، فليس له بيعُها ولا هبتُها، ولا له عليها خدمةٌ، ولا غلة، وتُعتق من رأس ماله بعد وفاته.

والترغيب في عتق العبيد، قال تعالى: ﴿فَلَا ٱقْتَحَمَ ٱلْعَقَبَةَ. وَمَآ أَدْرَىٰكَ مَا ٱلْعَقَبَةُ. فَكُّ رَقَبَةٍ﴾ [البلد/ ١١ – ١٣]، وكان الترغيب في عتق من يتنافس فيه أقوى. ففي حديث أبي ذرٍّ أن: «أفضل الرقاب أغلاها ثمنًا، وأنفسها عند أهلها». وفي الحديث: «ورجل له أمة فعلمها فأحسن تعليمها، وأدبها فأحسن تأديبها، ثم عتقها

وتزوجها، فله أجران». وأحسبُ أن من حكمة هذا أن من كان من العبيد بهذا الوصف، يكون بقاؤه في الرق تعطيلاً لانتفاع المجتمع به انتفاعًا كاملاً، ويكون إدخاله في صنف الأحرار أفيد لهم.

ومن الثاني، النهي عن التشديد على العبيد في الخدمة، ففي الحديث: «لا يكفله من العمل ما يغلبه، فإن كلفه فليعنه»، والأمر بكفاية مؤنتهم، وكسوتهم، ففي حديث أبي ذر قال رسول الله ﷺ: «عبيدكم خَوَلُكم، إنما هم إخوانكم جعلهم الله تحت أيديكم، فمن جعل أخوه تحت يده فليطعمه مما يأكل، وليلبسه مما يلبس»(١)، ونهى عن ضربهم الضرب الخارج عن الحد اللازم، فإذا مثل الرجل بعبده عتق عليه. وفي الحديث النهي عن: «أن يقول الرجل عبدي، أو أمتي، وليقل فتاي وفتاتي»، والنهي عن أن يقول العبد لمالكه: «سيدي وربي، وليقل مولاي».

فمِنَ استقراء هاته التصرفات، ونحوها، حصل لنا العلمُ بأن الشريعة قاصدةٌ بثَّ الحرية بالمعنى الأول.

وأما المعنى الثاني، فله مظاهرُ كثيرة هي من مقاصد الإسلام. وهذه المظاهر تتعلق بأصول الناس في معتقداتهم، وأقوالهم، وأعمالهم، ويجمعها أن يكون الداخلون تحت حكم الحكومة الإسلامية متصرفين في أحوالهم الَّتِي

(١) الخول: الذين يتخولون الأمور، أي يصلحونها، وذلك بيان لمزيتهم.

يخولهم الشرعُ التصرفَ فيها، غيرَ وجلين ولاَ خائفين أحدًا، ولكل ذلك قوانين وحدودٌ حددتْها الشريعةُ لا يستطيع أحدهم أن يحملهم على غيرها، ولذلك شدَّد اللهُ النكيرَ والتقبيح على قوم أشار إليهم في قوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُوا۟ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ . قُلْ إِنَّمَا حَرَّمَ رَبِّىَ ٱلْفَوَٰحِشَ مَا ظَهَرَ مِنْهَا وَمَا بَطَنَ وَٱلْإِثْمَ وَٱلْبَغْىَ بِغَيْرِ ٱلْحَقِّ وَأَن تُشْرِكُوا۟ بِٱللَّهِ مَا لَمْ يُنَزِّلْ بِهِۦ سُلْطَٰنًا وَأَن تَقُولُوا۟ عَلَى ٱللَّهِ مَا لَا تَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف / ٣٢ - ٣٣]، فشمل قولُه: «وَأَن تَقُولُوا على اللهِ مَا لاَ تَعْلَمُونَ»، تحريمَ المباحات الَّتِي صُدِّرت الآيةُ بالاستفهام عنه استفهام إنكار.

فحرية الاعتقادات أسَّسها الإسلام بإبطال المعتقدات الضالة الَّتِي أَكْرَهَ دعاةُ الضلالة أتباعَهم، ومريديهم، على اعتقادها بدون فهم، ولا هدى، ولا كتاب منير، وبالدعاء إلى إقامةِ البراهين على العقيدة الحقة، ثم بالأمر بحسن مجادلة المخالفين، وردهم إلى الحق بالحكمة، والموعظة، وأحسن الجدل، ثم بنفي الإكراه في الدين، وقد بسطت القول في ذلك في كتاب أصول «النظام الاجتماعي في الإسلام». ولولا أن من أصول الشريعة حرية الاعتقاد ما كان عقاب الزنديق الَّذِي يُسِرُّ الكفرَ، ويظهر الإيمان غير مقبولةٍ فيه التوبةُ، إذ لا عذر له فيه.

وأما حريةُ الأقوال فهي: التصريح بالرأي، والاعتقاد في منطقة الإذن الشرعي، وقد أمر الله ببعضها في قوله تعالى: ﴿وَلْتَكُن مِّنكُمْ أُمَّةٌ يَدْعُونَ إِلَى ٱلْخَيْرِ وَيَأْمُرُونَ بِٱلْمَعْرُوفِ وَيَنْهَوْنَ عَنِ ٱلْمُنكَرِۚ وَأُو۟لَٰٓئِكَ هُمُ ٱلْمُفْلِحُونَ﴾ [آل عمران / ١٠٤]،

وقوله ﷺ: «من رأى منكم منكرًا فلْيُغَيِّرْه بيده، فإن لَم يستطع فبلسانه، فإن لم يستطع فبقلبه، وذلك أضعف الإيمان». ومنها حرية العلم، والتعليم، والتأليف، ولقد ظهرت هذه الحرية في أجمل مظهر في القرون الثلاثة الأولى من تاريخ الإسلام، إذ نشر العلماءُ فتاواهم ومذاهبهم، واحتج كلُّ فريقٍ لرأيه، ولم يكن ذلك موجبًا لمناوأة، ولا لحزازات، وقد قال رسول الله ﷺ: «نضَّر الله امرأً سمع مقالتي فوعاها، فأداها كما سمعها، فرُبَّ حاملِ فقهٍ إلى من هو أفقه منه، وربَّ حاملِ فقهٍ إلى من ليس بفقيه»، وهذا هو المقام الَّذي تحقق فيه مالك بن أنس حين قال له أبو جعفر الخليفة: «إني عزمت أن أكتب كتبك نُسَخًا، ثم أبعث إلى كل مصر من الأمصار نسخة، وآمرهم أن يعملوا بما فيها ولا يتعدوها إلى غيرها»، فقال الإمام: «لا تفعل يا أمير المؤمنين، فإن الناس قد سبقت لهم أقاويلُ، وسمعوا أحاديثَ، وأخذ كلُّ قوْمٍ بما سبق إليهم من اختلاف أصحاب رسول الله وغيرهم، وإنَّ ردَّهم عند ذلك شديد، فدع الناس وما هم عليه».

ولولا اعتبار حرية الأقوال لَمَا كانت الإقراراتُ، والعقود، والالتزامات، وصيغ الطلاق، والوصايا، مُؤَثِّرَةً آثارَها، ولذلك يُسلب عنها التأثيرُ متى تُحُقِّقَ أنها صدرت في حالة الإكراه.

وأمَّا حرية الأعمال فهي تكون في عمل المرء في خويصته، وفي عمله المتعلق بعمل غيره، فأما الحرية الكائنة في عمل المرء، في الخويصة فهي تدخل في تناول

كل مباح، فإن الإباحة أوسعُ ميدانٍ لجولان حرية العمل، إذ ليس لأحدٍ أن يمنع المباحَ عن أحد، إذ لا يكون أحدٌ أرفقَ بالناس من الله تعالى.

ونريد بالمباح هنا المأذونَ فيه ولو بالعموم فيدخل المكروه، ومِنْ تناول المباح الاحترافُ بأنواع الحرف المباحة، والنزول بالمواطن المأذون في نزولها، وتناول ما أُبِيح للناس من الماء، والكلأ، والتصرف في المكاسب بالوجوه المباحة، واختيار المطاعم والملابس، والمساكن، وتناول الشهوات المأذون فيها، ولذلك كان تصرفُ الزوجةِ في مالها غيرَ موقوفٍ على رضى زوجِها، على اختلافٍ في مقدار ذلك.

وأمَّا الحرية الكائنة في عمل المرء المتعلق بعمل غيره، فالأصل فيها أنها مأذونٌ فيها إذا لم تكن تضر بغيره، وهذا المقام يتحقق فيه معنى الجمعِ بين فرعين من مقاصد الشريعة، وهما: حرية العمل الَّذِي لا يتجاوز عاملَه، وحرية العمل الَّذِي يؤثِّر في عمل غيره تأثيرًا لا إضرار فيه، والإضرار يتحقق بتعطل حقّ مأذون فيه لمستحقه، أو إتلاف ذلك الحق، ويترتب على ذلك غُرْمُ ما أتلفه، وفيه تفاصيل طويلة. ولذلك يزجر أن يعمل عاملٌ عملاً تنخرم به حرية الغير، وذلك من الظلم. فإنْ عمل عملاً فيه إضرارٌ بحق الغير، وجب عليه ضمان ذلك الإضرار، وتداركه بقدر الإمكان، وإن فات ما به الإضرار بحيث لا يجبره الضمان، كان فيه الزجر بالعقوبة.

ومن حرية الأعمال المتعلقة بأعمال الغير ما يُلْزِم به المرءُ نفسَه - بموجب حرية تصرفه - من العقود، والالتزامات لمصلحةٍ يراها، فإن إلزامه نفسَهُ بها أثرٌ من آثار حرية العمل، أوجب به حقًّا لغيره عليه، على التفصيل في العقود الَّتِي تجب بمجرد التعاقد القولي، والتي لا تجب إلاَّ بالشروع في العمل.

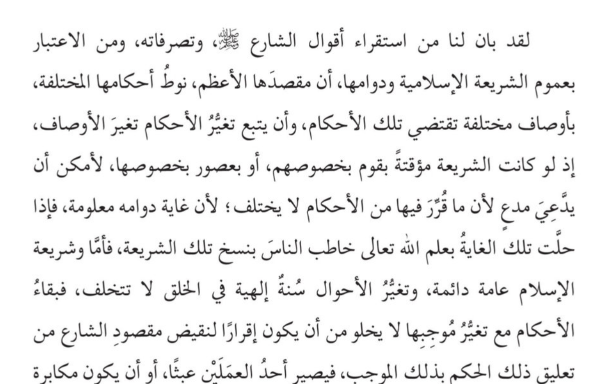
ثم إن للشريعة حقوقًا على أتباعها تُقَيِّدُ حريةُ تصرفاتهم بقدرها، وذلك في صلاحهم في الحال، أو في المستقبل، وتلك مثل إلزامهم بإقامة المصالح العامة، كفروض الكفايات، أو بإقامة مصالح مَنْ جعلت الشريعة مصالِحَهُمْ موكولةً إلى شخص معيَّن، كنفقة القرابة، ومتى تجاوز المرْءُ حدودَ حريته في هذا النوع، أوقِفَ عند الحدِّ الشرعي بالغرم مثل: ضمان التفريط، أو العقوبة بدون قبول توبة كالحرابة، أو بعد الاستتابة كالردة، وأمثلة ذلك لا تعوزك.

واعلم أن الاعتداء على الحرية نوعٌ من أكبر أنواع الظلم، ولذلك لزم أن يكون تمحيصُ مقدارِ ما يُخَوَّلُ للمرء من الحرية في نظر الشارع، موكولاً إلى ولاة الأمور المنصوبين لفصل القضاء بين الناس، فلذلك كان انتصافُ المعتدَى عليه لنفسه بنفسه ظلمًا يستحق التعزير، قال الله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ إِنَّهُۥ كَانَ مَنصُورًا﴾ [الإسراء/ ٣٣]، ولذلك سَمَّى عمر رضي الله عنه بعض هذا الانتصاف استعبادًا في قضية ابن عمرو بن العاص، مع الَّذِي وطئ ثوبَه فضربه ابنُ عمرو، فلما شكاه إلى عمر، قال له عمر: «متى استعبدتم الناس، وقد ولدتهم أمهاتهم أحرارًا؟»، فإن ابن عمرو جرى عليه اعتداءُ

خطأ بوطء ثوبه إذ ربما اتّسخ الثوب، أو هلهل، ولكنه لَمَّا باشر الانتصافَ لنفسه بنفسه تجاوز عن حدِّ الحق، فعامل غيرَهُ معاملةَ عبدٍ له، ثم أذن عمر المعتدى عليه بأن يقتص من ولد عمرو بن العاص، فضربه ضرباتٍ بمقدار ما ضربه ابن عمرو، ومن أجل هذا كان السجن موكولاً للحكام، وليس لغيرهم السجن لما فيه من التسلط على الحرية، وكذلك التغريب.

وقد حاطت الشريعةُ في كثير من تصاريفها حريةَ العمل بحائطِ سدِّ ذرائع خرم تلك الحرية، كما منعت وكالةَ الاضطرار وهي توكيل المدين ربَّ الدين على بيع ونحوه عند مَحِلِّ الأجل، وكما منعت كثيرًا من الشروط الواقعة من ربِّ المال على العامل في القراض، والمزارعة، والمغارسة، والمساقاة ونحو ذلك، كما سنبينه في موضعه من المقاصد الخاصة بأنواع المعاملات، وبعضُه ذُكِرَ في مبحث سدِّ الذرائع.

مَقصدُ الشَّريعة تجنب التفْريع في وقتِ التشريع



لقد بان لنا من استقراء أقوال الشارع ﷺ، وتصرفاته، ومن الاعتبار بعموم الشريعة الإسلامية ودوامها، أن مقصدَها الأعظم، نوطُ أحكامها المختلفة، بأوصاف مختلفة تقتضي تلك الأحكام، وأن يتبع تغيُّرُ الأحكام تغيرَ الأوصاف، إذ لو كانت الشريعة مؤقتةً بقوم بخصوصهم، أو بعصور بخصوصها، لأمكن أن يدَّعِيَ مدعٍ لأن ما قُرِّرَ فيها من الأحكام لا يختلف؛ لأن غاية دوامه معلومة، فإذا حلَّت تلك الغايةُ بعلم الله تعالى خاطب الناسَ بنسخ تلك الشريعة، فأمَّا وشريعة الإسلام عامة دائمة، وتغيُّرُ الأحوال سُنةُ إلهية في الخلق لا تتخلف، فبقاءُ الأحكام مع تغيُّرُ مُوجِبِها لا يخلو من أن يكون إقرارًا لنقيض مقصودِ الشارع من تعليق ذلك الحكم بذلك الموجب، فيصير أحدُ العمَلَيْن عبثًا، أو أن يكون مكابرة في تغير الموجب، وذلك ينافي المشاهدة القطعية، أو الظنية في أحوال كثيرة، ويؤول ذلك على التقديرين إلى أن تكون الأحكام مقصودةً لذاتها، لا تابعة لموجباتها.

ويحق علينا أن نأتي بشيء من استقراء كلام الرسول ﷺ، وتصرفه في هذا الشأن؛ لزيادة اطمئنان الناظر في هذا المقام الَّذِي قد يكثر منكروه، ويعشو

مبصروه، فمن ذلك حديث عاصم بن عدي الأنصاري في الموطأ، والصحيحين في اللعان: أن عويمرًا العجلاني سأل عاصمًا أن يسأل له رسول الله ﷺ عمن وجد مع امرأته رجلاً أيقتله فيقتلونه، أم كيف يفعل ؟ فسأل عاصم رسولَ الله، قال عاصم: فكره رسولَ الله المسائل وعابها.

وفي حديث سعد بن أبي وقاص في صحيح البخاري قال رسول الله ﷺ: «أعظم المسلمين جرمًا من سأل عن شيء لم يحرم، فحرم من أجل مسألته»، وفي حديث قيام الليل في الصحيح: «أن رسول الله ﷺ قام ليلة فقام المسلمون معه، فتكاثر الناس في الليلة الثانية، والثالثة، فلم يخرج رسول الله ﷺ وقال: «أما فإنه لم يخفَ عليَّ مكانكُم، ولكني خشيتُ أن تُفرض يعني: صلاة القيام في رمضان عليكم فتعجزوا عنها»، وفي حديث أبي ثعلبة الخشبي صراحة في هذا قال رسول الله ﷺ: «إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها، وحدد حدودًا فلا تعتدوها، وحرم أشياء فلا تنتهكوها، وسكت عن أشياء رحمةً بكم غير نسيان، فلا تسألوا عنها»، وقال ابن عباس: «ما رأيت خيرًا من أصحاب محمد، ما سألوه إلاَّ عن ثلاث عشرة مسألة حتى قبض، كلها في القرآن».

وللحذر من أن يكثر تقوُّلُ الناس على رسول الله ﷺ، أو أن يستند كثيرٌ من المتفقهين إلى تصرفاتٍ صدرت عنه في جزئيات، أو إلى أقوال أُثِرت عنه غير مؤداةٍ كما صدرت منه، أو غير مبيَّنٍ فيها الحال الَّذِي صدرت فيه، من أجل ذلك حكى ابن العربي في «العواصم» أن عمرًا كان لا يَمَكِّنُ الناس أن يقولوا

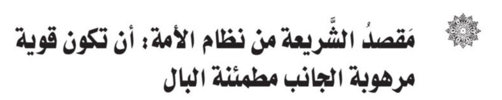
قال رسول الله، ولا يذيعوا أحاديث النبيّ حتى يحتاج إليها وإن درست، وهذا لحكمة بديعة، وهي أن الله قد بيَّن المحرمات والمفروضات في كتابه، وقال تعالى: ﴿لَا تَسْـَٔلُوا۟ عَنْ أَشْيَآءَ إِن تُبْدَ لَكُمْ تَسُؤْكُمْ﴾ [المائدة/ ١٠١]، ثم قال: «وقد اتفقت الصحابةُ على جمع القرآن لئلاً يدرس، وتركت الحديث يجري مع النوازل، وأكثر قومٌ من الصحابة التحديثَ عن النبي ﷺ فزجرهم عمر».

وأقول: قد تتبعتُ تفريعَ الشريعة في زمن الرسول ﷺ فوجدت معظمَه في أحكام العبادات، حتى إنك لتجد أبواب العبادات في مصنفات السنة هي الجزء الأعظم من التصنيف، بخلاف أبواب المعاملات، وذلك لأن العبادات مبنيةٌ على مقاصد قارة، فلا حرج في دوامها ولزومها، للأمم والعصور، إلاَّ في أحوال نادرة تدخل تحت حكم الرخصة.

فأمَّا المعاملات فبحاجة إلى اختلاف تفاريعها باختلاف الأحوال والعصور، فالحمْلُ فيها على حكم لا يتغيَّرُ حرجٌ عظيم على كثير من طبقات الأمة، ولذلك كان دخول القياس في العبادات قليلاً نادرًا، وكان معظمه داخلاً في المعاملات. ولذلك نجد أحكام المعاملات في القرآن مسوقةً غالبًا بصفة كلية، حتى إن الله تعالى لما فصل أحكام المواريث قال رسول الله ﷺ: «إن الله تولى قسمة الفرائض بنفسه».

وتفاريعُ الشريعة في المعاملات على مقصدين: تارة يكون المقصد حملَ الناس على حكم مستمر مثل تحريم الربا، وتارة يكون قضاءً بين الناس، فيكون الفرعُ المقضيُّ به بيانًا لتشريع كلِّي، وهذا مقامٌ يحتاج إلى تدقيق الفرق فيه؛ وقد قال أئمةُ أصول الفقه: إن ما لم ينص الشارع فيه بشيء، فأصلُ ما هو مضرة أن يكون حكمه التحريم، وأصلُ ما هو منفعة أن يكون حكمه الحِل.

وإذ قد جعلنا سدَّ الذرائع من أصول التشريع، وكان سدُّها في أحوال معينة، لزم أن يكون موكولاً لنظر المجتهدين سدًّا وفتحًا، بأن يراقبوا مدة اشتمال الفعل على عارضِ فسادٍ فيمنعوه، فإذا ارتفع عارضُ الفساد أرجعوا الفِعْلَ إلى حكمه الذاتي له.



مَقصدُ الشَّريعة من نظام الأمة: أن تكون قوية مرهوبة الجانب مطمئنة البال

لم يبق للشك مجالٌ يخالج به نفسَ الناظر، في أن أهم مقصد للشريعة من التشريع انتظامُ أمر الأمة، وجلبُ الصالح إليها، ودفعُ الضرِّ والفساد عنها، وقد استشعر الفقهاءُ في الدين كلُّهم هذا المعنى في خصوص صلاح الأفراد، ولم يتطرقوا إلى بيانه وإثباته في صلاح المجموع العام، ولكنهم لا ينكر أحد منهم أنه إذ كان صلاحُ حال الأفراد وانتظامُ أمورهم مقصد الشريعة، فإن صلاح أحوال المجموع وانتظام أمر الجامعة أسمى وأعظم، وهل يُقْصَدُ إصلاحُ البعض إلاَّ لأجل إصلاح الكل؟ بل وهل يتركب من الأجزاء الصالحة إلاَّ مركَّبُ صالح؟ وهل ينبت الخطيَّ إلاَّ وشيجُة؟ وبذلك فلو فُرِض أن الصلاح الفردي قد يحصل منه عند الاجتماع فساد، فإن ذلك الصلاح يذهب أدراجًا، ويكون كما لو هبت الرياح فأطفأت سراجًا.

وقد امتَنَّ اللهُ على المسلمين وغيرهم من الأمم الصالحة بما مكَّن لهم في الأرض، وما أصلح من أحوالهم، فقال: ﴿وَعَدَ ٱللَّهُ ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ مِنكُمْ وَعَمِلُواْ ٱلصَّٰلِحَٰتِ لَيَسْتَخْلِفَنَّهُمْ فِي ٱلْأَرْضِ كَمَا ٱسْتَخْلَفَ ٱلَّذِينَ مِن

قَبۡلِهِمۡ ﴾ [النور/ ٥٥]، وقال: ﴿ مَنۡ عَمِلَ صَٰلِحٗا مِّن ذَكَرٍ أَوۡ أُنثَىٰ وَهُوَ مُؤۡمِنٞ فَلَنُحۡيِيَنَّهُۥ حَيَوٰةٗ طَيِّبَةٗ ﴾ [النحل/ ٩٧]، وقال: ﴿وَٱذۡكُرُواْ نِعۡمَتَ ٱللَّهِ عَلَيۡكُمۡ إِذۡ كُنتُمۡ أَعۡدَآءٗ فَأَلَّفَ بَيۡنَ قُلُوبِكُمۡ فَأَصۡبَحۡتُم بِنِعۡمَتِهِۦٓ إِخۡوَٰنٗا ﴾ [آل عمران/ ١٠٣]، وقال: ﴿وَلِلَّهِ ٱلۡعِزَّةُ وَلِرَسُولِهِۦ وَلِلۡمُؤۡمِنِينَ ﴾ [المنافقون/ ٨]، فعلينا أن نتخيل الأمة الإسلامية في صورة الفرد الواحد من المسلمين، فنعرض أحوالها على الأحكام التشريعية كما تُعْرَضُ أحوال الفرد، فهنالك يتضح لنا سبيل واضحة من الإجراء التشريعي في أحوال الأمة.

وإن من أعظم ما لا ينبغي أن يُنْسَى عند النظر في الأحوال العامة الاجتماعية من وجهة الشريعة الإسلامية باب الرخصة، فإن الفقهاء إنَّما فرضوا الرخص ومثَّلوها في خصوص أحوال الأفراد، ولم يُعَرِّجُوا على أن مجموع الأمة قد تعتريه مشاقُ اجتماعية، تجعله بحاجة إلى الرخصة كما قدمناه في فصل الرخصة.

وليس القولُ في سدِّ الذرائع، ورَعْيِ المصالح المرسلة بأقلَّ أهميةً من القول في الرخصة، وتعلّقُهُما بمجموعِ الأمة من خواصِّهما بحيث لا يفرضان في أحوال الأفراد.

وَاجِبُ الاجتهاد

من أجل هذا، كانت الأمة الإسلامية بحاجة إلى علماءَ أهلِ نظرٍ سديد في فقه الشريعة، وتمكُّنٍ من معرفة مقاصدها، وخبرةٍ بمواضع الحاجة في الأمة، ومقدرةٍ على إمدادها بالمعالجة الشرعية لاستبقاء عظمتها، واسترفاء[1] خروقها، ووضع الهناء بمواضع النقب من أديمها.

ولقد هدانا الله إلى هذا بما أمر به من الاعتبار في أدلة الشريعة، وبذلك الجهد في استجلاء مراده، حصل لنا ذلك من استقراءِ آياتٍ كثيرةٍ من الكتاب، وأخبار صحيحة من السنة، وقد ذمَّ أممًا في وقوفهم عند الظواهر، وإعراضهم عن النظر والاستنباط، كما في قوله تعالى في توبيخ بني إسرائيل: ﴿وَإِذْ أَخَذْنَا مِيثَٰقَكُمْ لَا تَسْفِكُونَ دِمَآءَكُمْ وَلَا تُخْرِجُونَ أَنفُسَكُم مِّن دِيَٰرِكُمْ ثُمَّ أَقْرَرْتُمْ وَأَنتُمْ تَشْهَدُونَ . ثُمَّ أَنتُمْ هَٰٓؤُلَآءِ تَقْتُلُونَ أَنفُسَكُمْ وَتُخْرِجُونَ فَرِيقًا مِّنكُم مِّن دِيَٰرِهِمْ

(١) استرفاء: رتق وإصلاح، من رفأ الثوب يرفؤه رفئًا: لأَمَ خروقه بالخياطة وضم بعضه إلى بعض وأصلح ما بلي منه.

تَظَٰهَرُونَ عَلَيۡهِم بِٱلۡإِثۡمِ وَٱلۡعُدۡوَٰنِ وَإِن يَأۡتُوكُمۡ أُسَٰرَىٰ تُفَٰدُوهُمۡ وَهُوَ مُحَرَّمٌ عَلَيۡكُمۡ إِخۡرَاجُهُمۡ ﴾ [البقرة/ ٨٤ - ٨٥].

فدَّلت على أنهم لم يؤخذ عليهم الميثاق أن لا يأخذوا الفدية من أسرى قومهم؛ لأن ذلك لا يُتَصَوَّرُ وقوعُه مباشرة، وإنَّما أُخذ عليهم أن لا يُخرجوهم من ديارهم؛ لأن ذلك قد تدعو إليه المغاضبة والمعاقبة، فلمَّا عصَوُا الأمر وأخرجوا بعض قومهم، ثم عاملوهم معاملة الأمم العدوة، فحاربوهم، وأسروهم، ولم يطلقوهم إلاَّ بعد أن أخذوا عليهم الفداء، نعى عليهم ذلك؛ لأن المفاداة تقتضي أنهم اعتبروهم غرباءَ في أوطانهم، أرِقَّاءَ عندهم حتى يفدوا أنفسهم فيقروهم، وذم أيضًا الَّذين أخذوا يسألون التوقيف في حكم كل مسألة كما جاء في قصة البقرة، وقد بيناه في مبحث تجنب التحديد والتفريع من هذا الكتاب.

فالاجتهاد فرضُ كفايةٍ على الأمة بمقدار حاجة أقطارها وأحوالها، وقد أثمت الأمة بالتفريط فيه مع الاستطاعة، ومكنة الأسباب والآلات، وقد اتفق العلماء على أنه مِمَّا يشمله الأمر في قوله تعالى: ﴿ فَٱتَّقُواْ ٱللَّهَ مَا ٱسۡتَطَعۡتُمۡ ﴾ [التغابن/ ١٦]، وقوله: ﴿ فَٱعۡتَبِرُواْ يَٰٓأُوْلِي ٱلۡأَبۡصَٰرِ ﴾ [الحشر/ ٢]، وشهاب الدين القرافي يقول في «كتاب التنقيح» في «باب الإجماع»: «لو لم يبق مجتهد واحد، والعياذ بالله».

والتقصير في إيجاد الاجتهاد يظهر أثرُه في الأحوال الَّتِي ظهرت متغيرة عن الأحوال الَّتِي كانت في العصور الَّتِي كان فيها المجتهدون، والأحوال الَّتِي طرأت ولم يكن نظيرُها معروفًا في تلك العصور، والأحوال الَّتِي ظهرت حاجة المسلمين

فيها إلى العمل بعملٍ واحدٍ لا يناسبه ما هو عليه من اختلاف المذاهب، فهم بحاجة في الأقل إلى علماء يُرجِّحون لهم العمل بقول بعض المذاهب المقتدى بها الآن بين المسلمين، ليصدر المسلمون عن عمل واحد، وفي كل هذه الأحوال قد اشتدت الحاجة إلى إعمال النظر الشرعي، والاستنباط، والبحث عمَّا هو مقصد أصلي للشارع، وما هو تبع، وما يقبل التغيُّرَ من أقوال المجتهدين، وما لا يقبله.

ونستعرض هنا أمثلة إجمالية، منها: مسائل بيع الطعام، ومسائل المقاصة، ومسائل بيوع الآجال، ومسألة كراء الأرض بما يخرج منها، ومسألة الشفعة في خصوص ما يقبل القسمة، ففي كثير منها تضييق.

وإن أقلَّ ما يجب على العلماء في هذا العصر أن يبتدئوا به من هذا الغرض العلمي أن يسعوا إلى جمع مَجمعٍ علميٍّ يحضره أكبر العلماء بالعلوم الشرعية في كلِّ قطرٍ إسلاميٍّ على اختلاف مذاهب المسلمين في الأقطار، ويبسطوا بينهم حاجات الأمة، ويصدروا فيها عن وفاقٍ فيما يتعين عمل الأمة عليه، ويُعْلِمُوا أقطارَ الإسلام بمقرَّراتهم، فلا أحسب أحدًا ينصرف عن اتباعهم، ويعينوا يومئذٍ أسماء العلماء الَّذِين يجدونهم قد بلغوا مرتبة الاجتهاد أو قاربوا.

وعلى العلماء أن يقيموا من بينهم أوسعَهم علمًا، وأصدقهم نظرًا في فهم الشريعة، فيشهدوا لهم بالتأهل للاجتهاد في الشريعة، ويتعين أن يكونوا قد جمعوا إلى العلم العدالة، واتباع الشريعة؛ لتكون أمانة العلم فيهم مستوفاة، ولا تتطرق إليهم الريبة في النصح للأمة.

القسم الثالث

مقاصد التشريع الخاصة
بأنواع المعاملات بَين النّاس



المعاملات في توجه الأحكام التشريعية إليها مرتبتان: مقاصد، ووسائل

هذا الباب هو المدخلُ لتمييز الأحكام الشرعية المنوطة بتصرفات الأمة ومعاملاتها؛ ليُعرَفَ ما هو منها في رتبة المقصد، فهو في المرتبة الأولى في محافظة الشرع على إثباته وقوعًا ورفعًا، وما هو في رتبة الوسيلة، فهو في المرتبة الثانية تابع لحالة غيره، وهو مبحث مهمٌّ لم يفِ المتقدمون بما يستحقه من التفصيل والتدقيق، واقتصروا منه على ما يرادف المسألة الملقبة بسدِّ الذرائع، فسمَّوا الذريعةَ وسيلةً والمُتَذَرَّعَ إليه مقصدًا، ونحن قد قضينا حقّ البحث في سدِّ الذرائع، وجعلنا مبحثَ المقاصد والوسائل متطلعًا إلى ما هو أعلى من ذلك، ولم أر من سبق إلى فرض هذا في غير بحث سدِّ الذرائع، سوى ما ذُكِرَ في كتاب القواعد لعز الدين بن عبد السلام، وما زاده شهاب الدين القرافي في «الفرق الثامن والخمسين»، وأنا أجمع بين كلاميهما؛ لعدم استغناء أحدهما عن الآخر.

انقسام المصالح والمفاسد إلى الوسائل والمقاصد

فموارد الأحكام ضربان، أحدهما: مقاصد، والثاني: وسائل.

فالمقاصد هي: المتضمنة للمصالح والمفاسد في أنفسها، والوسائل هي: الطرق المفضية إليها، والوسيلة إلى أفضل المقاصد هي أفضل الوسائل، والوسيلة إلى أرذل المقاصد هي أرذل الوسائل، وإلى متوسطة، ثم تَتَرَتَّبُ الوسائلُ بترتُّبِ المصالح والمفاسد، فمن وفقه الله للوقوف على رتب المصالح عرف فاضلها من مفضولِها، ومُقَدَّمَها من مؤَخَّرِها، وقد يختلف العلماء في بعض رتب المصالح، فيختلفون في تقديمها عند تعذر الجمع، وكذلك من وفقه الله لمعرفة رُتَب المفاسد، فإنه يدرأ أعظمها بأخفِّها عند تزاحمها، وقد يختلف العلماء في بعض رتب المفاسد، فيختلفون فيما يُدْرَأُ منها عند تعذّر دفع جميعها، والشريعة طافحة بما ذكرناه.

ثم قال عز الدين في أثناء كلامه في «فصل بيان رتب المصالح»: «وجعل الجهاد تلو الإيمان في الحديث؛ لأنه ليس بشريف في نفسه، وإنما وجب وجوب الوسائل، وقال: «ولا شك أن نصب القضاة والولاة من الوسائل إلى جلب المصالح، وأما نَصْب أعوان القضاة فمن وسائل الوسائل، وكذلك تحمُّلُ الشهادات وسيلةٌ إلى أدائها، وأداؤها وسيلة إلى الحكم بها، والحكم بها وسيلة إلى جلب المصالح ودرء المفاسد».

وأنت ترى كلامهما مقتصرًا على تخصيصها بمبحث المصالح والمفاسد، فغرضنا نحن أوسع، والفقيه إليه أحوج.

إن الأحكام المنوطة بتصرفات الناس في معاملاتهم الصالحة والفاسدة – وإن كانت قد تُوجَدُ متماثلةً في الرُّتَبِ المعبَّر عنها في الفقه وأصوله بأقسام الحكم الشرعي – هي في الاعتبار الشرعي متفاوتةٌ بحسب كونِ مناطِها من التصرفات مقصدًا أو وسيلة، في نظر الشرع، أو في نظر الناس، فلذلك تعين أن نبحث عن بيان هاتين المرتبتين من التصرفات.

المقاصد، والوسائل

المقاصد هي الأعمال والتصرفات المقصودة لذاتها، التي تسعى النفوسُ إلى تحصيلها بمساعٍ شتَّى، أو تُحْمَلُ على السعي إليها امتثالا، وتلك تنقسم قسمين: مقاصد للشرع، ومقاصد للناس في تصرفاتهم.

فأمَّا مقاصد الشرع فبصرك فيها حديد، وعهدك بها غير بعيد، إذ سبق تفصيلُها في القسمين الأول، والثاني من هذا الكتاب، وإنما يتفرع عنها ما يختص بهذا القسم الثالث من الكتاب، وهو معرفة المقاصد الشرعية الخاصة في أبواب المعاملات، وهي الكيفيات المقصودة للشارع لتحقيق مقاصد الناس النافعة، أو لحفظ مصالحهم العامة في تصرفاتهم الخاصة، كي لا يعود سعيُهم في مصالحهم الخاصة بإبْطال ما أُسِّسَ لهم من تحصيل مصالحهم العامة، إبطالاً عن غفلة أو عن استزلالِ هوًى، وباطلِ شهوة، ويدخل في ذلك كلُّ حكمة رُوعيت في تشريع

أحكام تصرفات الناس، مثل قصد التوثق في عقدة الرهن، وإقامة نظام المنزل والعائلة في عقدة النكاح، ودفع الضرر المستدام في مشروعية الطلاق.

وأمَّا مقاصد الناس في تصرفاتهم، فهي المعاني الَّتِي لأجلها تعاقدوا، أو تعاطوا، أو تغارموا، أو تقاضوا، أو تصالحوا.

وهي قسمان:

قسم هو أعلاها، وهو أنواع التصرفات الَّتِي اتفق عليها العقلاء، أو جمهورُهم، لَّمَّا وجدوها ملائمةً لانتظام حياتهم الاجتماعية، مثل البيع والإجارة والعارية، وما كان من أحكام تلك الأنواع مقصودًا لذاته لكونه قِوَامَ ماهيتها، كالتوزيع في الإجارة، والتأجيل في السلم، والمنع من التفويت في التحبيس، ويُعْلَم هذا النوعُ باستقراء أحوال البشر.

وقسم هو دون ذلك، وهو الَّذِي يقصده فريقٌ من الناس، أو آحاد منهم في تصرفاتهم، لملائمةٍ خاصَّة بأحوالهم مثل العمرى، والعرية، ومثل الكراء المؤبد المعروف بالإنزال عندنا في تونس، وبالحِكْر في مصر، وبالنصبة في حوانيت التجارة في أسواق تونس، ويعبر عنها بالجلسة في المغرب الأقصى، ورهن غلة الوقف الخاص، أعني أوقاف الذرية في بلاد الجريد التونسي، وبيع الوفاء عند الحنفية في كروم بخارى، وهذا القسم يُتَعَرَّف بالأمارة، والقرينة، والحاجة الطارئة.

وهذه المقاصد بقسميها، منها ما يُدْعَى بحقوق الله، ومنها ما هو حقوق للعبد.

(١) فحقوق الله تعالى لا يُرَادُ بها ما يعطيه ظاهرُ هذه الإضافة من أنه حقّ لذات الله تعالى؛ لأن حقّ ذاتِ الله تعالى إنما يدخل في العقائد، والعبادات المشار إليها بقول رسول الله ﷺ: «حقُّ الله على العباد أن يعبدوه ولا يشركوا به شيئًا»، وبقوله تعالى: ﴿ وَمَا خَلَقْتُ ٱلْجِنَّ وَٱلْإِنسَ إِلَّا لِيَعْبُدُونِ . مَآ أُرِيدُ مِنْهُم مِّن رِّزْقٍ وَمَآ أُرِيدُ أَن يُطْعِمُونِ ﴾ [الذاريات/ ٥٦ - ٥٧]، فذلك ليس مرادَنا هنا، بل المرادُ بها حقوقٌ للأمة فيها تحصيلُ النفع العام، أو الغالب، أو حقُّ من يعجز عن حماية حقه، [وهي حقوق] أَوْصَى الله تعالى بحمايتها وحمل الناس عليها، ولم يجعل لأحدٍ من الناس إسقاطَها، فهي الحقوق الَّتِي تحفظ المقاصد العامة للشريعة، والتي تحفظ تصرفات الناس في اكتساب مصالحهم الخاصة بأفرادهم، أو بمجموعهم من أن تتسبب في انخرام تلك المقاصد، وتحفظ حقّ كلٍّ من يُظَنُّ به الضعفُ عن حماية حقه، مثل حقّ بيت المال، والقاصر، وحضانة الصغير الَّذِي لا حاضن له.

(٢) وحقوقُ العباد هي التصرفاتُ الَّتِي يجلبون بها لأنفسهم ما يلائمها، أو يدفعون بها عنها ما ينافرها، دون أن يفضي ذلك إلى انخرام مصلحة عامة أو جلب مفسدة عامة، ولا إلى انخرام مصلحة شخص، أو جلب مضرة له في تحصيل مصلحة غيره، وحقوق العباد هي الغالب.

واعلم أنه قد يقترن الحقَّان - حقّ الله وحق العبد - في مثل القصاص، والقذفِ، والاغتصاب، فيغلَّب حقّ الله غالبًا، وقد يغلب حقُّ العبد إذا لم يمكن تداركُ حقِّ الله، مثل عفو القتيل عن قاتله عمدًا؛ لأن حقّ الاستحياء الذي حُرِّم لأجله القتلُ، وبولغ في التهديد عليه قد فات فرجع حق العبد، على أنّ حقَّ الله قد يبقى منه أثر قليل، فلذلك يضرب القاتل المعفو عنه مائة، ويحبس عامًا.

وأما الوسائل فهي الأحكام الَّتِي شُرِعت؛ لأنَّ بها تحصيلَ أحكام أخرى. فهي غيرُ مقصودةٍ لذاتها، بل لتحصيل غيرها على الوجه المطلوب الأكمل، إذ بدونها قد لا يحصل المقصدُ، أو يحصل معرَّضًا للاختلال والانحلال. فالإشهاد في عقد النكاح، وشهرتُه غيرُ مقصودَين لذاتهما، وإنما شُرِعَا لأنهما وسيلةٌ لإبعاد صورة النكاح عن شوائب السفاح والمخادنة، والحوز للرهن ليس مقصودًا لذاته، ولكنه شُرِعَ؛ لتحقيق ماهية الرهن، وحصول التوثيق الأتم، حتى لا يرهنه الراهن مرة أخرى عند دائن آخر فيفوت الرهن الأول .

وتنقسم الوسائل كانقسام المقاصد إلى ما هو حقوق الله تعالى، مثل منع الرشوة عن ولاة الأمور، فهي حقّ الله تعالى ليس مقصودًا لذاته، ولكنه شُرِعِ قصد تحقق إيصال الحقوق إلى أصحابها من أهل الخصومات، وتحقيق أهلية من تُسْنَد إليهم الولايات.

والتنجيز في العطايا عندنا وسيلةٌ لإتمامها خشية حصول مانعها، وهي من حقوق الله تعالى؛ لئلاَّ تكون العطايا إبطالاً للمواريث، أو توسيعًا في الإيصاء بأكثر من الثلث، وكون العقود لازمةً بالعقد أو بالشروع في العمل وسيلةٌ لعدم نقضها، وهي حقّ لله تعالى ليحصل مقصدُ الشريعة من رفع الخصومات بين الأمة.

ويدخل في الوسائل الأسبابُ المعرِّفاتُ للأحكام، والشروط، وانتفاءُ الموانع، ويدخل فيها أيضًا ما يفيد معنًى، كصيغ العقود، وألفاظ الواقفين، في كونها وسائلَ إلى تَعَرُّف مقاصدهم فيما عقدوه أو شرطوه، وقد اتضح أن الوسائل مجعولةٌ في الدرجة الثانية من المقاصد، فلذلك كان من قواعد الفقه أنه إذا سقط اعتبارُ المقصد، سقط اعتبارُ الوسيلة.

ومن الأمثلة الصالحة لهذا مسألةُ النكاح في المرض فإنه مفسوخ، وفسخُه وسيلةٌ إلى مقصد حفظ حقوق الميراث، فإذا لم يفسخ حتى برئ المريض فقد رجع مالك إلى عدم فسخه، وأمر بمحو ما كان قاله في فسخه، وكذلك تزوج الحاضنة بأجنبي يُسْقِطُ حقَّها في الحضانة، فإذا لم يقم وليُّ المحضون حتى طلقت الحاضنة فالأظهر أنه لا يُنتزع منها المحضون؛ لأن ذلك الانتزاع وسيلة لمقصد عدم ضيعة المحضون، فلما سقط اعتبار الضيعة بعد طلاق الحاضنة لم يبق وجهٌ لاعتبار الوسيلة، وكذلك حكمُ استعمالِ بعض صيغ العقود في غير ما وُضعت له إذا قرن بها ما يصرفها إلى مقصود، مثل: استعمال لفظ «وهبت» في عقد النكاح إذا قُرِن بلفظ صداق، وكذلك لفظ «ملكتكها»، ومنه: تعارضُ لفظِ الواقف مع

مقصدِه، إذا قام على مقصده دليلٌ غيرُ لفظه، وكان لفظه يخالف ذلك، ولذلك قال الفقهاء: «إذا استقامت المعاني، فلا عبرةَ بالألفاظ».

وقد تتعدد الوسائلُ إلى المقصد الواحد، فتعتبر الشريعةُ في التكليف بتحصيلها أَقْوَى تلك الوسائل تحصيلاً للمقصد المُتَوَسَّل إليه، بحيث يحصل كاملاً، راسخًا، عاجلاً، ميسورًا، فتُقَدِّمها على وسيلة هي دونها في هذا التحصيل. وهذا مجالٌ متَّسع، ظهر فيه مصداقُ نظرِ الشريعة إلى المصالح وعصمتها من الخطأ والتفريط، ولم أر من نبَّه على الالتفات إليه، وأحسب أن عظماء المجتهدين لم يغفلوا عن اعتباره، ويجب أن يكون تَتَبُّعُ أساليبِ مراعاة الشريعة لهذا الأصل من أكبر ما يهتم به المجتهدون، والفقهاء في الاستنباط، والتشريع، وتعليل الشريعة، وما يهتم به القضاة والولاة في تنفيذ الشريعة، فإنه متشعِّب متفنن.

فإذا قدَّرنا وسائلَ متساويةً في الإفضاء إلى المقصد باعتبار أحوالِه كلها، سوت الشريعةُ في اعتبارها، وتخير المُكَلَّفُ في تحصيل بعضها دون الآخر، إذ الوسائل ليست مقصودةً لذاتها، مثاله قوله تعالى: ﴿فَإِن شَهِدُواْ فَأَمۡسِكُوهُنَّ فِى ٱلۡبُيُوتِ﴾ [النساء/ ١٥]، فهذا خطاب للناس، والمقصود منه حصول هذا العقاب، فإذا قام به ولي المرأة، أو قام به زوجها، أو قام به القاضي، كان ذلك سواء، فإذا عرضت أحوالٌ في الناس أضعفت سلطةَ ولي المرأة أو سلطة الزوج، كان تكليفُ القضاة بمباشرة ذلك متعيِّنًا؛ لأنه أَوْقَعُ في دوام ذلك الإمساك وتعجيله، وعدم اختلاله، فإنَّا نجد أنه في الأزمان الَّتِي بلغ فيها نظامُ القضاة أقصى حدِّه قد

لا يستطيعُ وليُّ المرأة أن يمسكها مثلما يمسكها حكم القاضي، وبالعكس نجد في أزمان الحياء، وسذاجة الناس، مباشرةَ وليِّ المرأة ذلك أيْسَرَ، وأسْرَعَ، وأمكن.

هذا كله بالنسبة إلى الوسائل الَّتِي يُطْلَبُ تحصيلُها لتحصيل المقصد، أعني الَّتِي يتعلق بها خطابُ التكليف.

فأمَّا الوسائل باعتبار تَسَبُّبِها في حصول المقصد إذا حصل ذلك التسبُّبُ وترتَّب عليه حصولُ أثرِه، فلا التفات إلى تفاوتها في كيفية تحصيل المقصد المُتَوَسَّلِ إليه، وفي ترتُّبِ آثاره عليه، ولذلك كان الراجحُ اعتبارَ حكمِ شرب خمر العنب، ونبيذ التمر وغيره من الأنبذة المسكرة، حكمًا مُتّحدًا في التحريم، وإقامة الحدِّ إثْباتًا أو نفيًا، إذ لا فرق بينها عند حصول الأثر المتوسَّل إليه.

وكذلك كان الراجحُ اعتبارَ حكمِ القصاص عن القتل العمد العدوان، إذا حصل بِآلةٍ من شأنها القتلُ إذا توجهت إلى المصاب بها، ولا التفات إلى الآلات ذاتِ الوصف المذكور في سرعة تحصيل القتل أو كثرة الاستعمال، فيستوي القصاصُ في القتل العدوان إن حصل بسيف، أو بجعبة الرصاص النارية، أو برمي صخرة من علٍ، أو بوضع المقتول تحت أرجل الفيلة، أو إلقائه إلى السباع.



مقصدُ الشريعةِ تعيين أنواعِ الحقوق لأنواع مستحِقِّيها

إن تعيين أصول الاستحقاق أعظمُ أساسٍ، وأثبتُه للتشريع في معاملات الأمة بعضها مع بعض، فإنه يُحصِّل غرضين عظيمين هما أساس إيصال الحقوق إلى أربابها؛ لأن تعيينها ينوِّرُها في نفوس الحكام ويقرِّرُها في قلوب المتحاكمين، فلا يجدوا عند القضاء عليهم بحسبها حرجًا، وسيأتي في مقاصد نصب القضاة، والحكام أن من مقاصد الشريعة رفعَ أسبابِ التواثب والتغالب، فَيُعْلَمُ هناك أن تعيين مُسْتَحِقِّي الحقوق أوَّلُ عونٍ على ذلك المقصد، وأن ذلك المقصد غايةٌ، وعلَّةٌ لهذا المقصد.

وحقوق الناس هي كيْفيَّاتُ انتفاعِهم بما خلق الله في الأرض الَّتِي أوجدهم عليها، كما أنبأ بذلك قولُه تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة/ ٢٩]، فهذا نص القرآن قد جعل ما في الأرض جميعًا حقًّا للناس على وجه الإجمال المحتاج إلى التفصيل والبيان، فلو أن ما في الأرض يَفِي برغباتِ كلِّ الناس في كل الأحوال وكل الأزمان، لَمّا كان النَّاسُ بحاجة إلى تعيينِ حقوق انتفاعهم بما في عالمهم الأرضي، ولكن الرغبات قد تتوجه إلى أشياءَ

في أزمانٍ، أو بقاعٍ، أو أحوالٍ نراها لا تفي بإرضاء تلك الرغبات كلها، إمَّا لأنَّها أقلُّ من حاجات الراغبين، وإمَّا لأنَّ بعضَهَا آنَقُ من بعض، فتنهال الناس إلى طلب الأينق وترك غيره. فلا جَرَمَ يُتَوَقَّعُ من ذلك تزاحمٌ كثيرٌ على متاع قليل، لعله يفضي إلى التواثب والتغالب، فيدحض القويُّ حقوقَ الضعيف، وربَّما كان عاقبةُ ذلك تفاني المتكافئين في القوة على التناول، وفناءَ المستضعفين الَّذِين لا يستطيعون حيلةً ولا يهتدون سبيلاً.

وقد قضت الشريعةُ في تعيين أصحاب الحقوق، وبيان أَوْلويةِ بعض الناس ببعض الأشياء، أوْ بَيَانِ كيفية تشارُكِهِم في الانتفاع بما يقبل التشارك، على طريق فطريٍ عادل، لا تجد النفوسُ فيه نفرةً، ولا تُحِسُّ في حكمه بهضيمة، فلم تعتمد الشريعةُ على الصُّدفة، ولا على الإرغام، ولكنها توخَّت نظرَ العدل، والإقناع حتى لا يجد المنصِفُ حرجًا، ثم لَمَّا أحكمتْ سداه، وركزت مداه، أمرت الأمة بامتثاله وحددته تقريبًا لنواله.

وجِمَاعُ أصولِ تعيين الحقوق أحد أمرين: إمَّا التكوين، وإما الترجيح.

فالتكوين: أن يكون أصلُ الخِلْقَة قد كوَّن الحقَّ مع تكوين صاحبه، وقَرَنَ بينهما، وهو أعظم حقّ في العالم.

والترجيح: هو إظهارُ أولويةِ جانبٍ على آخر في حقٍّ صالحٍ لجانبين فأكثر، وطريق إثبات هذه الأولوية: إمَّا حُجَّةُ العقل الشاهد بالرُّجْحان، وإما الحُجَّةُ

المقبولة بين الناس في الجملة، فإن لم يكن شيءٌ من هذين المُرَجْحين فَقَدْ يُصارُ إلى مرجِّحاتٍ اصطلاحيةٍ وضعية، مثل السبق إلى التحصيل، وكبر السن الَّذِي هو سبق في الوجود، فإذا فُرِضَ الاستواءُ بين المراتب المتنازعة الحق، فقد يُصَارُ إلى القرعة، وهي من حكم البخت، وقد يُصَار إلى قسمة الشيء بين المتعددين، اكتفاءً ببعض الانتفاع.

مراتب الحقوق

ونستطيع أن نستقرئ ما بدا لنا من أنواع الحقوق على مراتبها إلى تسع مراتب، مُرَتَّبة على حسب قوة موجب الاستحقاق فيها لمستحِقِّيها.

المرتبة الأولى: الحق الأصلي المستحَقُّ بالتكوين وأصلِ الجبلة، وهو حقُّ المرء في تصرفات بدنه، وحواسِّه، ومشاعره، مثل، التفكير، والأكل، والنوم، والنظر، والسمع، وحقُّه أيضًا فيما تولَّد عنه، كحق المرأة في الطفل الَّذِي تلده، ما دام لا يعرف لنفسه حقًّا، أو لم تُثْبِت له الشريعةُ حقًّا، فإذا مَيَّزَ وعرَف لنفسه الضرَّ والنفعَ، ارتفع حقُّ الأم بمقدار تمييز الطفل، وصار القولُ له في مقدار ما يُمَيِّز، ولذلك قال إبراهيم لابنه إسماعيل وهو غلام مميز: ﴿يَٰبُنَيَّ إِنِّيٓ أَرَىٰ فِي ٱلۡمَنَامِ أَنِّيٓ أَذۡبَحُكَ فَٱنظُرۡ مَاذَا تَرَىٰ﴾ [الصافات/ ١٠٢]، فجعل له التخييرَ في الإذن بأن يذبحه، وعدمه.

ويلتحق بهذه المرتبة الحقُّ في كل ما تولَّد من شيء ثبت فيه حقٌّ معتَبَر، مثل نسل الأنعام المملوكة لأصحابها، وثمر الشجر، ومعادن الأرضين، فإن الحق في أصولها ثابتٌ بمرتبة دون هذه المرتبة، ويكون في المتولِّد منها أقوى منه في أصولها.

المرتبة الثانية: ما كان قريبًا من هذا، ولكنه يخالفه بأنَّ فيه شائبةً من تواضع اصطلح عليه نظامُ الجماعة أو الشريعة، وذلك مثل حقّ الأب في أولاده الَّذِين جعلهم الشرعُ بسبب الاختصاص أولادًا له واعتبرهم نسلاً منه؛ لأن اختصاصَ المرأة بالرجل بطريقة الزواج، وصيانَتَهُ إياها، وتحقق حصانة نشأتها اقتضى اعتبارَ الحمْلِ العالق بها في مدة ذلك الاختصاص حمْلاً من ذلك الزوج، فجَعَلَ الزوْجَ أبًا لذلك الولد، وسفَّه كلَّ من ينفيه عن صاحبِ عصمة أمه، ولم يجعل حقَّ محاولة نفيه إلاَّ لصاحب العصمة إن ثبت عنده قطعًا أن الحمل ليس منه، وقد كانوا في الجاهلية يثبتون الأنساب بطرق شتَّى، فكانوا يأخذون بقولِ الأم غيرِ ذات العصمة إن حَمَلَتْ بولدٍ من سِفَاحٍ أن تقول: هو من فلان، أحد أخدانها، ورُبَّما عاضدوا ذلك بالقافة، أو باستنطاق الكهان، وكان الأمْرُ في بغاء الإماء أوسعَ من ذلك.

المرتبة الثالثة: أن يكون المستحِقُّ وغيرُه سواءً في إمكان تحصيل الحق، ولكن بعض المُسْتَوِين قد سعى بجهْدٍ وعمل بيده، أو بدنه، أو بابتدارٍ لتحصيل

الشيء قبل غيره، كالاحتطاب، والاختباط[1]، والصيد، والقنص، واستنباط المياه، وإقامة الأرحاء على الأنهار، والمصائد على الشطوط.

المرتبة الرابعة: دون هذه، وهي أن يكون الطريقُ إلى نَوَال الشيء هو الغلبة، والقوة، وقد كان ذلك في اصطلاح البشر، في عهود الفوضى أقوى من النوع الَّذِي في المرتبة الثالثة، غير أن ذلك لما كان معظمُه مذمومًا في نظر الشريعة، والعقول السليمة جعلناه دون المرتبة الَّتِي قبله، وهذا مثل القتال على الأرض والغارة على الأنعام، ومثل الأسر والسبي في الاسترقاق، وقد أقرت الشريعة ما وجدته بأيدي الناس من آثار هذه الوسيلة.

وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب قال لمولاه هُنَيٍّ حين جعله على الحمى: «وايم الله، إنهم ليرون أني قد ظلمتهم، إنها لبلادهم، قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام، والذي نفسي بيده، لولا المال الَّذِي أحمل عليه في سبيل الله ما حميت عليهم من بلادهم شبرا»، ومثل هذا النوع ما أقرته الشريعةُ في الحقوق العامة دون الخاصة، وذلك مثل حقوق الجهاد، والمغانم، والسبي، لكنه حقّ لعموم المسلمين، ثم يختص ببعضهم بالقسمة، أو بتنفيل أمير الجيش.

المرتبة الخامسة: حقّ السبق الَّذِي لم يصاحبه إعمالُ جهدٍ في تحصيل الحق، وذلك مثل مقاعد الأسواق للباعة غير أصحاب الدكاكين، ومقاعد

(١) الاختباط: هو ضرب الشجر بالعصا ليتناثر ورقها، ومنه الخَبَطُ: وهو اسم الورق الساقط وهو من علف الإبل.

المتسوِّقين فيها، ومجالس المساجد، ومثل السقي من السيح والأودية من كلِّ ماءٍ ليس بمملوك، وتزوج ذات الوليين لأول الزوجين اللذين زوج كلاًّ منهما أحدُ الوليين إذا لم يكن دخول، وترجيحُ الزوج الَّذِي سبق بالبناء بالمرأة على الزوج الآخر وإن كان أسبق عقدًا، ومثل: الالتقاط على تفصيل فيه في الإسلام، وعدم تفصيل في بعض الشرائع، مثلما حكى الله عن السيارة: ﴿قَالَ يَٰبُشۡرَىٰ هَٰذَا غُلَٰمٞ﴾ [يوسف / ١٩]، بشر نفسه بأنه ملكه بالالتقاط.

المرتبة السادسة: أن يكون المستحِقُّ قد نال الحقَّ بطريق ترجيحه على متعدد من المستحقين في مراتب أخرى، لتعذُّرِ تمكين الجميع من الانتفاع بالشيء المستحَق، وهذا مثل جعل حضانة الأولاد حقًّا لأمهم دون أبيهم، إذا حصل الفراق بين الأبوين، فإنهما كانا معًا صاحبَيْ ذلك الحق حين الاجتماع، فلما تفرقا تعذر قيامُهما به جميعًا فرجح جانبُ الأم، ومثل جعل النظر في مال الأولاد الصغار للأب دون الأم ترجيحًا لتدبير الأب، مع أن حقّ الأم في ذات الولد أقوى؛ لأن حقها من المرتبة الأولى.

وفي هذه المرتبة صورٌ وأمثلة كثيرة في الولايات، وحقوق أصحاب هذه المرتبة تُعْتَبَرُ بالنسبة للجانب المرجح، قال القاضي أبو محمد عبد الوهاب في «الإشراف» في «باب الإيلاء»: «الحقوق معتبرة بمن جُعِلت له، فالتربُّصُ في الإيلاء حق للزوج، فلذلك لا ينظر فيه إلى حال الزوجة من حرية ورق».

المرتبة السابعة: نوال الحق ببذل عوض في مقابلته يُدْفَعُ إلى صاحب الحق إرضاءً له؛ لأنه ثابت له بمرتبة من المراتب المتقدمة، وهو التعاوض فيما يقبل التعويض، وسيأتي، وقد قال عمر في كلامه مع هنيٍّ مولاه: «إنها لبلادهم، قاتلوا عليها في الجاهلية، وأسلموا عليها في الإسلام»، وهذه المرتبة هي أوسع المراتب، وأشهرُها في تحصيل الحقوق في نظام الحضارة الإنسانية.

المرتبة الثامنة: أن ينال الحقَّ بعد انقراض مستحِقِّه أقربُ الناس إليه، وأولاده بأخذ حقوقه، وللعوائد والشرائع أنظارٌ متفاوتهُ في تعيين صفة القرب، والإسلام أعدلُ الشرائع في ذلك، حين رسم حقوقَ الإرث وبناها على اعتبار القرابة الأصيلة والعارضة، بقطع النظر عن المحبة وضدها، كما سيأتي. قال تعالى: ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾ [النساء/ ١١]، وجعل الأصل في ذلك هو الرابطة العائلية، فالإرث سببه النَّسَبُ، والزوجيةُ، والولاء، وجعل لكلٍّ حدًّا ينتهي إليه، فإذا انتهى إليه صار المالُ بمنزلة مالٍ، لا مالك له فيعود إلى الأصل، أعني جامعة الأمة، وقد بَنَى الإسلامُ ذلك على أصلِ الفطرة، فلم يمنع قرابة النساء منه، وما كُنَّ يأخذن شيئًا من مال الميت عند أكثر الأمم، إلاّ أنه عدل ذلك على كيفية سنشرحها في آصرة القرابة، وقد حصر الإسلام حقّ الإرث في المتموِّلات خاصة، وكان أمر الجاهلية يُخَوِّلُ أبناءَ الميت، وإخوتَه أن يرثوا زوجَتَه.

المرتبة التاسعة: مجرَّد المصادفة دون عمل أو سعي، وهذه أضعف المراتب، وللعلماء في اعتبارها خلاف، فلذلك لا تجري أمثلتُها إلاّ على رأيِ بعض العلماء، مثل: القُرعة في القسمة في مذهب مالك، ومثل ما ورد في حديث الاستهام على الأذان، ومثل اعتبار كِبَر السِّنّ في المحاورة كما ورد في حديث حُوَيِّصَة مُحَيِّصة، ومثل الجلوس على اليمين في استحقاق الابتداء بالشرب من يد الجليس، كما ورد في حديث ابن عباس.

تنبيهات

تنبيه أول: قد يكون صاحب الحق واحدًا، وهو أخص كيفية الانتفاع، وقد يكون متعدِّدًا محصورا، مثل الشركاء في الأشقاص(١) في دار أو أرض، وقد يكون متعدِّدًا غيرَ محصور، وذلك في حقوق أصحاب الأوصاف كالجيش، والفقراء، وطلبة العلم فيما جُعِل لهم، وكالمرعى للقبيلة، وفي الحقوق العامة للمسلمين مثل حقِّ بيت المال، ومتى طلب بعضُ المتعدِّد انفرادَه بما يختص به من الحق أُجيب إليه؛ لأنه الأصل فيما يقبل التجزئة.

وقد يؤول التصرُّف في بعض أصناف هذا النوع إلى إقامة أُمناء على استعمال الحق المشترك، وهو ما سنتكلم عليه في المقصد من وضع الحكام.

---

(١) الأشقاص: مفردها الشِّقْص وهوالقطعة من الشيء، وكذلك: النصيب.

تنبيه ثان: إنَّ سلبَ الحقِّ عمَّن تبيَّن أنه غيرُ أهلٍ له مقصدٌ شرعيٌّ، وقد يرجع إلى المراتب المتقدمة، مثل سلب الحق عمَّن لا تساعده الخِلْقةُ على نواله، ومنه سلب حقّ الجهاد عن النساء، كما في الحديث المفسِّر لقوله تعالى: ﴿وَلَا تَتَمَنَّوْا مَا فَضَّلَ ٱللَّهُ بِهِۦ بَعْضَكُمْ عَلَىٰ بَعْضٍ ۚ لِّلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبُوا۟ ۖ وَلِلنِّسَآءِ نَصِيبٌ مِّمَّا ٱكْتَسَبْنَ﴾ [النساء/ ٣٢]. وللعلماء في أمثلة هذا اختلاف، مثل سلب حقّ القضاء عن المرأة .

وقد يكون سلب الحق لأجل ترجيح جانبٍ من المستحقين إياه على جانب آخر، كما تقدم في المرتبة السادسة، وقد يكون سلبُ الحقِّ لأجل ثبوت حقّ آخر، كما تقدم في المرتبتين الثالثة والرابعة، ومن هذا أيضًا سلبُ حقّ التصرف في المال عن المعتوه، وهو يرجع إلى زوال ما في الخِلقة من المقدرة على تدبير الأمور، وسلبُ حقّ التصرف أيضًا عن السفيه وهو يرجع إلى شيءٍ من هذا، مع مراعاة حقِّ صاحب المال الَّذِي لا يستطيع حفظَ حقه، ومراعاة حقوق عائلته، وورثته.

تنبيه ثالث: لا يُنتزع الحقُّ من مستحِقِّه إلاّ لضرورة تقيم مصلحةً عامة، كأخذ أرضٍ للحمى، أو لنزول جيش يدفع عن الأمة، وإلاّ لِدَفْعِه في قضاء حقّ آخر انتفع به المُنْتَزَعُ منه، كبيع القاضي ربع المدين، وإلاّ لحقٍّ مُرجَّحٍ كالشفعة.



مقاصِدُ أحكام العائلة

انتظام أمر العائلات في الأمة أساسُ حضارتها وانتظامِ جامعتها، فلذلك كان الاعتناءُ بضبط نظام العائلة من مقصد الشرائع البشرية كلها، وكان ذلك من أول ما عني به الإنسان المدني في إقامة أصول مدنيته بإلهام إلهي، رُوعِيَ فيه حفظُ الأنساب من الشكِّ في انتسابها، أعني أن يثبت المرء انتساب نسله إليه، كما قد أشرنا إليه في مبحث أنواع المصلحة المقصودة من التشريع .

ولم تزل الشرائعُ تُعْنَى بضبطِ أصلِ نظام تكوين العائلة الَّذِي هو اقتران الذكر بالأنثى المُعَبَّرِ عنه بالزواج، أو النكاح، فإنه أصل تكوين النسل، وتفريع القرابة بفروعها وأصولها، واستتبع ذلك ضَبْطَ نظامِ الصِّهْر، فلم يلبث أن كان لذلك الأثرُ الجليلُ في تكوين نظام العشيرة، فالقبيلة، فالأمة، فمن نظام النكاح تتكون الأُمُومَةُ، والأُبُوَّةُ، والبُنُوَّةُ، ومن هذا تتكون الأخوة وما دونها من صور العصبة، ومن امتزاج رابطة النكاح برابطة النسب والعصابة تحدث رابطةُ الصِّهر، وجاءت شريعةُ الإسلام مهيمنةً على شرائع الحق، فكانت الأحكام الَّتِي شرعتها للعائلة أعدلَ الأحكام، وأوْثَقَها، وأجلَّها.

ولا جرم أن الأصل الأصيلَ في تشريع العائلة هو إحكامُ آصرة النِّكاح، ثم إحْكَامُ آصِرَة القرابة، ثم إحكام آصرة الصِّهْر، ثمَّ كيفية انحلال ما يقبل الانحلال من هذه الأواصر الثلاث .

آصِرَة النكاح

لَمَّا أراد مبدِعُ الكون بقاءَ أنواع المخلوقات جعل من نظام كونها ناموسَ التولد، وجعل في ذلك الناموس داعيةً جِبِلية تدفع أفرادَ النوع إلى تحصيله، بدافع من أنفسها غير محتاج إلى حدوٍ إليه أو إكراهٍ عليه، ليكون تحصيلُ ذلك الناموس مضمونًا وإن اختلفت الأزمان والأحوال، وتلك الداعيةُ هي داعيةُ ميلِ ذكور النوع إلى إناثه، وميل إناثه إلى ذكوره.

وقد ميَّز اللهُ تعالى نوعَ الإنسان بالاهتداء إلى الفضائل، والكرامات، واستخلاصها من بين سائر ما يحف بها من شريف الخصال، ورذيل الفعال، وجعل له العقلَ الَّذِي يعتبر الأعمال باعتبار غاياتها، ومقارناتها، وأخذه منها لبابها كيفما اتفق، فبينما كان قضاءُ شهوة الذكور مع الإناث اندفاعًا طبيعيًّا، محضًا، لم يلبث الإنسانُ منذ النشأة الموفقة أن اعتبر ببواعثه، وغاياته، ومقارنتها، فرأى في مجموع ذلك حبًّا ووِدًّا، ولطفًا ورحمة، وتعاونًا وتناسلاً واتحادًا، وإقامةً لنظام العائلة، ثم لنظام القبيلة، ثم الأمة.

وفي خلال تلك المعاني كلِّها معانٍ كثيرة من الخير، والصلاح، والعلم، والحضارة؛ فَأُلْهِمَ أن تلك الداعية ليست بالنسبة إلى نوعه، كحالها بالنسبة إلى بقية أنواع الحيوان الَّذِي لا يفقهُ منها غيرَ اندفاعِ الشهوة، وعَلِمَ أنَّ مُرَادَ خالقِه من إيداعها في نوعه مُرَادٌ أعلى، وأسمى من المراد في إيداعها في الأنواع الأخرى. فأخذ الإنسانُ - بإِرْشَادِ هُدَاتِه، وإعانة أمثاله - يكْسُو هاته الداعيةَ إهابًا غير الإهاب الَّذِي برزت فيه بادئ بدء الخلقة، فإن المَحَامِدَ، والغايات السامية الَّتِي أثمرتْها هذه الداعيةُ صَيَّرَتْ جِذْرَها الأول شيئًا ضئيلاً في جنب ما حفَّ به من عظيم الكمالات، فأصبح بحق مشرَّفًا بشرف آثاره، ونتائجه، وقد أشار إلى هذا التطور قولُه تعالى: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَكُم مِّن نَّفْسٍ وَٰحِدَةٍ وَجَعَلَ مِنْهَا زَوْجَهَا لِيَسْكُنَ إِلَيْهَا ۖ فَلَمَّا تَغَشَّىٰهَا حَمَلَتْ حَمْلًا خَفِيفًا فَمَرَّتْ بِهِۦ ۖ فَلَمَّآ أَثْقَلَت دَّعَوَا ٱللَّهَ رَبَّهُمَا لَئِنْ ءَاتَيْتَنَا صَٰلِحًا لَّنَكُونَنَّ مِنَ ٱلشَّٰكِرِينَ﴾ [الأعراف/ ١٨٩]، فاعتَبرْ قوله «منها»، وقوله «ليسكن»، وقوله «دعوا الله ربهما»، وقوله «لئن ءاتيتنا صالحًا»، وقوله «لنكونن من الشاكرين»، فإن ذلك كله مظاهر اهتداء إلى ما في تلك الحالة من الفضائل والعواقب الصالحة.

كما تكون تلك الداعية الشهوانية أمرًا ذميمًا إذا حفت بها آثارٌ قبيحة سيئةٌ، مثل: مفاسد الزنا، والبغاء، والوأد، والاستهتار، والتهتك، وتلك المَذَمَّاتُ قد كانت مغضوضًا عن قبحها في الجاهلية كما في بعض العوائد السخيفة، أخرج البخاري في صحيحه من حديث عروة عن عائشة - رضي الله عنها - أنها أخبرته

أن «النكاح كان في الجاهلية على أربعة أنحاء: فنكاح منها هو نكاح الناس اليوم، يخطب الرجل إلى الرجل وليته أو ابنته فيصدقها ثم ينكحها، ونكاح آخر: كان الرجل يقول لامرأته إذا طهُرتْ من طمثها «أرسلي إلى فلان فاستبضعي منه»، ويعتزلها زوجُها، ولا يمسُّها حتى يتبيَّن حملُها من ذلك الرجل الَّذِي تستبضع منه، فإذا تبين حملُها أصابَها زوجُها إذا أحب، وإنما يفعل ذلك رغبة في نجابة الولد، فكان هذا النكاح يُسمَّى نكاح الاستبضاع .

ونكاح آخر: يجتمع الرهط ما دون العشرة، فيدخلون على المرأة، كلهم يصيبها، فإذا حملت ووضعت ومرَّ عليها الليالي بعد أن تضع حملها، أرسلت إليهم، فلم يستطع رجل منهم أن يمتنع حتى يجتمعوا عندها، تقول لهم: قد عرفتم الَّذِي كان من أمركم، وقد ولدت، فهو ابنك يا فلان، تُسَمِّي من أحبت باسمه، فيلحق به ولدُها، لا يستطيع أن يمتنع به الرجل.

ونكاح رابع: يجتمع الناس الكثير فيدخلون على المرأة لا تمتنع ممن جاءها، وهن البغايا، وكن ينصبن على أبوابهن الرايات تكون عَلَمًا، فمن أرادهن دخل عليهن، فإذا حملت إحداهن ووضعت اجتمعوا لها ودعوا لهم القافَّة، فألحقوا ولدَها بالذي يرون، فالتاط به ودُعي ابنه، ولا يمتنع من ذلك، فلما بعث سيدنا محمد ﷺ بالحق، هدم نكاح الجاهلية كله إلاَّ نكاح الناس اليوم».

وقد اقتصرت في حديثها على ما هو متعارفُ جهرٍ بينهم، ولم تذكر السفاحَ والمخادنةَ المشار إليهما بقوله تعالى: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخْدَانٍ﴾ [المائدة/ ٥]، وقد اقتصر القرآن على هذين؛ لأن تلك الَّتِي في حديث عائشة كانت مباحةً في الجاهلية فأُبطِلت، فأما ما يقع سِرًّا وهو السفاح والمخادنة[١]، فلم يكن مباحًا في الجاهلية إذ كان أولياءُ النساء والبنات لا يقرون ذلك.

فكان اعتناءُ الشريعة بأمر النكاح من أسمى مقاصدها؛ لأن النكاح جِذْمُ[٢] نظامِ العائلة، فكان جماع مقصدها منه قصرَ الأمة على هذا الصنف من الزَواج دون ما عداه مما حُكي في حديث عائشة، وحقيقتُه اختصاص الرجل بامرأة، أو نساء هن قرارات نسله، حتى يثق من جراء ذلك الاختصاص بثبوت انتسابِ نسلِها إليه، فإن هذا الاختصاص حفَّتْ به أشياءُ منذ القدم كانت وازعةً للمرأة عن الوقوع فيما يُفْضِي إلى اختلاط النسب، تلك الوازعةُ هي حصانةُ المرأة في نفسها بحسب نشأتها، وتربيتها، ودينها، وحصانةُ مقرها بحسب صيانة زوجها إياها وذبِّ جيرتها عنها؛ لأنهم أمثال لحال زوجها، ولذلك لم تر الشريعةُ نقضَ ما انعقد من عقود هذا النكاح في الجاهلية؛ لأنه كان جاريًا على تلك الأحوال الكاملة، وليس من مقصد الإسلام فيه لزومُ أن يقصد المتعاقدان من عقدهما أنهما يجريان فيه على امتثال الوصايا الشرعية المعبَّر عنه بالنية، إذ ليس للنية مدخلٌ في تقوية تلك الاعتبارات الناشئة على الشعور الغالب بالرُّجْلة والمروءة.

(١) السِّفاح: الزنى بدون التزام ولا مداومة، والمخادنة: زناءٌ مع التزام ومداومة.
(٢) جِذْم الشيء: أصله وجذره.

بيد أن الشريعة زادت عقدةَ النكاح تشريفًا وتنويهًا لم يكونا ملحوظين قبلها، إذ اعتبرتها أساسًا لهذه الفضائل ليزيدها المقصدُ الديني تفضيلاً وحرمةً في نفوس الأزواج وفي نظر الناس، بحيث لم يبق معدودًا في عداد الشهوات. وقد نبَّه الأمةَ لذلك قولُ الله تعالى: ﴿ وَمِنْ ءَايَٰتِهِۦٓ أَنْ خَلَقَ لَكُم مِّنْ أَنفُسِكُمْ أَزْوَٰجًا لِّتَسْكُنُوٓاْ إِلَيْهَا وَجَعَلَ بَيْنَكُم مَّوَدَّةً وَرَحْمَةً إِنَّ فِى ذَٰلِكَ لَءَايَٰتٍ لِّقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ ﴾ [الروم/ ٢١].

وقد ظهر من جميع ما تقدم أن صورة التعاقد في تكوين صلة النكاح على الوجه الأكمل، صورةٌ عرضت له من الحِرْصِ في تحقُّقِ معنى رضا المرأة، وأهلها بذلك الاجتماع، وفي تحقُّق حُسْن قصدِ الرجل معها من دوام المعاشرة وإخلاص المحبة، وإلاَّ فقد كان الزواج يحصل في أول تاريخ المدنية بمجرَّدِ الانسياق بين الرجل والمرأة، والمراودة والمراضاة من كليهما، حتى يطمئن كل إلى الآخر، ويستقر أمرهما على الوفاق، والإلف، وبناء العائلة، والنسل.

وقد استقريْتُ ما يُستخلص منه مقصدُ الشريعة في أحكام النكاح الأساسية، والتفريعية، فوجدته يرجع إلى أصلين:

الأصل الأول: اتضاح مخالفة صورة عقد النكاح لبقية صور ما يتفق في اقتران الرجل بالمرأة.

الأصل الثاني: أن لا يكون مدخولاً فيه على التوقيت، والتأجيل.

(١) فأمَّا الأصل الأول فقد اتضح لك أمرُه ممَّا قدمناه آنفًا، وقد راعت الشريعةُ فيه تلك الصورَ المشروحة في حديث عائشة رضي الله عنها الَّتِي قوامُها التفرقةُ بينه وبين غيره من المقارنة المذمومة المعرضة للشك في النسب، وقوام ذلك أمورٌ ثلاثة: أحدها: أن يتولَّى عقدَ المرأة وليٌّ لها خاص إن كان أو عام، ليظهر أن المرأة لم تتولَّ الركون إلى الرجل وحدها دون علم ذويها؛ لأن ذلك أول الفروق بين النكاح، والزنى، والمخادنة، والبغاء، والاستبضاع، فإنها لا يرضى بها الأولياءُ في عرف الناس الغالب عليهم، ولأن تولِّي الوليّ عقْدَ مولاتِه يهيئُه إلى أن يكون عونًا على حراسة حالها وحصانتها، وأن تكون عشيرتُه وأنصارُه وغاشيتُه وجيرتُه عونًا له في الذبِّ عن ذلك، واشتراط الولي في عقد النكاح هو قول جمهور فقهاء الأمصار، وقال أبو حنيفة هو شرط في نكاح الصغير والمجنون والرقيق، والولي العام القاضي، إن لم يكن للمرأة وليٌّ من العصبة.

الأمر الثاني: أن يكون ذلك بمهر يبذله الزوج للزوجة، فإن المهر شعار النكاح؛ لأنه أثر من المعاملات القديمة عند البشر الَّتِي كان النكاح فيها شبيهًا بالملك، وكانت الزوجةُ شبيهةً بالرقيق، فليس المهر في الإسلام عوضًا عن البُضع كما يجري على ألسنة الفقهاء على معنى التقريب، إذ لو كان عِوضًا لَرُوعِيَ فيه مقدارُ المنفعة المعوَّض عنها، ولوجب تجدُّدُ مقدارٍ من المال كلما تُحُقِّق أن المقدار المبذول قد استغرقته المنافعُ الحاصلة للرجل في مدة بقاء الزوجة في عصمته، مثل

عوض الإجارة، ولو كان ثمنَ المرأة لوجب إرجاعُها إياه عند الطلاق، كيف وقد قال تعالى: ﴿وَإِنْ أَرَدتُّمُ ٱسْتِبْدَالَ زَوْجٍ مَّكَانَ زَوْجٍ وَءَاتَيْتُمْ إِحْدَىٰهُنَّ قِنطَارًا فَلَا تَأْخُذُواْ مِنْهُ شَيْـًٔا ۚ أَتَأْخُذُونَهُۥ بُهْتَـٰنًا وَإِثْمًا مُّبِينًا﴾ [النساء/ ٢٠]، فهو عطية محضة، ولكن المهر شعارٌ من أشعِرة النكاح، وفارقٌ بينه وبين الزنا والمخادنة، ولذلك سماه الله تعالى نحلة فقال: ﴿وَءَاتُواْ ٱلنِّسَآءَ صَدُقَـٰتِهِنَّ نِحْلَةً﴾ [النساء/ ٤]، فأما تسميته أجرًا في قوله: ﴿إِذَآ ءَاتَيْتُمُوهُنَّ أُجُورَهُنَّ﴾ [المائدة/ ٥] فمؤوَّل، ومن أجل هذا حرم نكاح الشغار، لخلوه عن المهر.

وقد اصطبغ النكاح في صورته الشرعية بصبغة العقود من أجل الإيجاب والقبول، وصورة المهر، وما هو إلاَّ اصطباغٌ عارضٌ، ولذلك قال علماؤنا: «النكاح مبني على المكارمة، والبيع مبني على المكايسة».

ولستُ أريدُ بهذا أن الشريعة لم تلتفت إلى ما في الصداق من المنفعة الراجعة إلى الزوجة، ولكني أردت أن ذلك ليس هو المعنى الأول في نظر الشريعة، وإلاَّ فأنا أعلم أن محاسن المرأة، ومحامدها نعمةٌ منَّ الله بها عليها، وخوَّلَها حقَّ الانتفاع بها من أجل رغبات الرجال في استصفائها، فللمرأة حقٌّ في أن يكون صداقُها مناسِبًا لنفاستها؛ لأن جمال المرأة وخلقها من وسائل رزقها، ولذلك لم يكن للوصيِّ والسلطان تزويجُ اليتيمة بأقل من صداق مثلها، قال الله تعالى: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُواْ فِي ٱلْيَتَـٰمَىٰ فَٱنكِحُواْ مَا طَابَ لَكُم مِّنَ ٱلنِّسَآءِ مَثْنَىٰ وَثُلَـٰثَ وَرُبَـٰعَ﴾ [النساء/ ٣].

فمعنى ترتُّبِ هذا الجواب على هذا الشرط، هو ما ورد عن عروة بن الزبير أنه سأل عائشة عن ذلك فقالت: «هي اليتيمةُ تكون في حجر وليِّها فيعجبه مالُها وجمالُها، فيريد أن يتزوجها بغير أن يقسط في صداقها، فيعطيها مثل ما يعطيها غيره، فَنُهُوا أن ينكحوهن إلاَّ أن يقسطوا لهن، ويبلغوا بهن أعلى سنتهن من الصداق، وأُمِرُوا أن ينكحوا ما طاب لهم من النساء سواهن، قالت: ثم إن الناس استفتوا رسول الله ﷺ بعد هذه الآية، فأنزل الله تعالى قوله ﴿وَيَسْتَفْتُونَكَ فِي ٱلنِّسَآءِ ۖ قُلِ ٱللَّهُ يُفْتِيكُمْ فِيهِنَّ وَمَا يُتْلَىٰ عَلَيْكُمْ فِي ٱلْكِتَٰبِ فِي يَتَٰمَى ٱلنِّسَآءِ ٱلَّٰتِي لَا تُؤْتُونَهُنَّ مَا كُتِبَ لَهُنَّ وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ [النساء/ ١٢٧]، والذي ذكر الله أنه «يتلى عليكم في الكتاب» هو الآية الأولى الَّتِي قال فيها: ﴿وَإِنْ خِفْتُمْ أَلَّا تُقْسِطُوا۟ فِي ٱلْيَتَٰمَىٰ﴾ [النساء/ ٣]، فقوله في الآية الأخرى: ﴿وَتَرْغَبُونَ أَن تَنكِحُوهُنَّ﴾ يعني رغبةَ أحدهم عَنْ يتيمته الَّتِي في حجره حين تكون قليلة المال والجمال، فَنُهُوا أن ينكحوا من رغبوا في مالها وجمالها إلاَّ بالقسط ، من أجل أنهم يرغبون عن نكاح اليتامى من اللاتي يَكُنَّ قليلات المال والجمال»، فعلمنا أن انتفاع المرأة بالصداق، وبمواهبها الَّتِي تسوق إليها المالَ شيءٌ غيرُ مُلْغى في نظر الشريعة؛ لأنه لو أُلْغِيَ لَكَان إلغاؤُه إضرارًا بالمرأة، ولذلك قال الله في شأنه «أن لا تقسطوا»، أي أن لا تعدلوا، فسماه بما يساوي الجور.

الأمر الثالث: الشهرة؛ لأن الإسرار بالنكاح يقربه من الزنا، ولأن الإسرار به يَحُول بين الناس والذبِّ عنه واحترامه، ويعرض النسل إلى اشتباه أمره،

وينقص من معنى حصانة المرأة، نعم، قد يدعو داعٍ إلى الإسرار به عن بعض الناس مثل الضرة المغيارة، فلذلك قد يُغْتَفر إذا استُكْمِل من جهة أخرى مثل الإشهاد وعلم كثير من الناس، وقد قيل إن الـمُـتَوَاصى بكتمانه المطلق نكاحُ سرٍّ ولو كان الشهودُ ملء الجامع، وفيه خلاف، والأظهرُ أن السرَّ في مثل ذلك مبطل، وأما الإسرار به عن بعض الناس فلا يضر، ويجب النظر في أن التوثيق بتسجيل الإشهاد لعقد النكاح تسجيلاً يقطع تَأَتِّي إنكاره، أو الشك فيه هل يقوم مقام الشهرة في معظم حكمتها؟ فذلك مجال للاجتهاد.

فالشهرة بالنكاح تُحَصِّلُ معَنَيْين، أحدهما: أنها تحت الزوج على مزيد الحصانة للمرأة، إذ يعلم أن قد علم الناس اختصاصَه بالمرأة، فهو يتعيَّر بكل ما تتطرق به إليها الريبة، والثاني: أنها تبعث الناس على احترامها وانتفاء الطمع فيها، إذ صارت مُحْصنة.

ومن أجل هذا الأصل الَّذِي ذكرناه جعل القرآنُ النكاحَ إحصانًا، فسمَّى الأزواجَ مُحْصِنِين بصيغة اسم الفاعل، وسمَّى الزوجات: مُحْصَنَات بصيغة المفعول، فقال: ﴿مُحْصِنِينَ غَيْرَ مُسَٰفِحِينَ وَلَا مُتَّخِذِيٓ أَخْدَانٍ﴾ [المائدة/ ٥]، وقال: ﴿مُحْصَنَٰتٍ غَيْرَ مُسَٰفِحَٰتٍ وَلَا مُتَّخِذَٰتِ أَخْدَانٍ﴾ [النساء/ ٢٥]، وأطلق على النساء ذوات الأزواج لقب المحصنات، وقال: ﴿فَإِذَآ أُحْصِنَّ﴾ [النساء/ ٢٥]، بالبناء للنائب، أي أحصنهن أزواج. وفي غير هذه الآيات أيضًا.

(٢) وأما الأصل الثاني: فإن الدخول في عقدة النكاح على التوقيت، والتأجيل، يقربه من عقود الإجارات والأكرية، ويخلع عنه ذلك المعنى المقدَّس الَّذِي ينبعث في نفس الزوجين من نية كليهما أن يكون قرينًا للآخر ما صلح الحال بينهما، فلا يتطلبا إلاَّ ما يعين على دوامه إلى أمد مقدور، فإن الشيء المؤقت المؤجل يهجس في النفس انتظارَ مَحِلِّ أجلِه، ويبعث فيها التدبيرَ إلى تهيئة ما يخلفه به عند إبان انتهائه، فتتطلع نفوسُ الزوجات إلى رجال تعدنهم وتمنينهم، أو إلى افتراصٍ في مال الزوج، وفي ذلك حدوثُ تبلبلات واضطرابات فكرية، وانصرافُ كلٍّ من الزوجين عن إخلاص الود للآخر، وهذا يُفْضِي لا محالةَ إلى ضعف تلك الحصانة الَّتِي ألمحنا إليها آنفًا، ولذلك رُخِّص نكاحُ المتعة في صدر الإسلام ثم نسخ يوم خيبر، واتفق جمهور علمائنا على بطلانه وفسخه، ومن العلماء من شذَّ فجوَّزه، قيل: مطلقًا وينسب إلى الزيدية، وقيل: في ضرورة السفر خاصة. وكأن قائل هذا ينظر إلى قاعدة ارتكاب أخف الضررين، خشية الوقوع في الزنا، وينسب إلى ابن عباس نسبةً مشهورة.

ولَمَّا استقام معنى قداسة عقدة النكاح في نظر الشرع، أمر الزوجين بحسن المعاشرة بالقوامة على النساء، وجعل الإضرارَ باختلال ذلك مفضيًا إلى فسخ عقدة النكاح بحكم الحاكم بالطلاق إذا ثبت الضرر، ففي القرآن: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِۚ فَإِن كَرِهْتُمُوهُنَّ فَعَسَىٰٓ أَن تَكْرَهُوا۟ شَيْـًٔا وَيَجْعَلَ ٱللَّهُ فِيهِ خَيْرًا

كَثِيرًا ﴾ [النساء/ ١٩]، وقال تعالى: ﴿ وَٱلَّٰتِي تَخَافُونَ نُشُوزَهُنَّ فَعِظُوهُنَّ وَٱهۡجُرُوهُنَّ فِي ٱلۡمَضَاجِعِ وَٱضۡرِبُوهُنَّۖ فَإِنۡ أَطَعۡنَكُمۡ فَلَا تَبۡغُواْ عَلَيۡهِنَّ سَبِيلًاۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيّٗا كَبِيرٗا ﴾ [النساء/ ٣٤]، وقال: ﴿ وَإِنِ ٱمۡرَأَةٌ خَافَتۡ مِنۢ بَعۡلِهَا نُشُوزًا أَوۡ إِعۡرَاضٗا فَلَا جُنَاحَ عَلَيۡهِمَآ أَن يُصۡلِحَا بَيۡنَهُمَا صُلۡحٗاۚ وَٱلصُّلۡحُ خَيۡرٞ ﴾ [النساء/ ١٢٨].

وأحسب أن تحديدَ تعدد الزوجات إلى الأربع دون زيادة ناظرٌ إلى تمكين الزوج من العدل، وحسن المعاشرة، كما أومأ إليه قوله تعالى: ﴿ فَإِنۡ خِفۡتُمۡ أَلَّا تَعۡدِلُواْ فَوَٰحِدَةً أَوۡ مَا مَلَكَتۡ أَيۡمَٰنُكُمۡۚ ذَٰلِكَ أَدۡنَىٰٓ أَلَّا تَعُولُواْ ﴾ [النساء/ ٣]، وحكمُ وجوب إنفاق الرجل على زوجه ولو كانت غنية تحقيقٌ لأصرة الزوجية، كما أن جعل الزوجية سبَبَ إرثٍ تحقيقٌ لقوة تلك الأصرة.

أصرة النسب والقرابة

تبتدئ أصرة القرابة بنسبة البنُوَّة والأبوة، فعن اتصال الذكر بالأنثى نشأ النسل، ولكن النسل المعتبر شرْعًا هو الناشئ عن اتصال الزوجين بواسطة عقدة النكاح المنتفي عنها الشكُّ في النسب، واستقراءُ مقصد الشريعة في النسب أفادنا أنها تقصد إلى نسَبٍ لا شك فيه، ولا محيد به عن طريقة النكاح بصفاته الَّتِي قررناها، فأما ما كان قبل الإسلام من الأنساب المعتبرة في اصطلاحهم الناشئة من بغاء أو استبضاع، أو نحوهما مما عدا النكاح، فقد أقرته الشريعة اعتمادًا على ثقة

أهل الجاهلية به؛ لأن الثقة بالنسل قبل تحديد قواعد النكاح في الإسلام موكولةٌ إلى ما في الجِبِلَّةِ من إباية الناس التحاقَ من ليس من نسبهم بهم، فأصنافُ المقارنة الواقعة في الجاهلية قد اختلط نادِرُها بغالب الأنساب الصحيحة، وقد وثق أهلها بالأنساب الملحقة بهم من جرائها، وفي التنقيب عنها وتمحيصها تعذُّرٌ أو تعسُّرٌ لا يحسن الاشتغالُ به وإحداث فتنة فيه، ولأنه يصير ذريعةً إلى طعن بعض الناس في أنساب بعض، وهي أنساب نشأت في حالة قلة ضبط، فلم تهتم الشريعة إلاَّ بإبطال الكيفيات الَّتِي من شأنها تطرُّقُ الشك إليها حتى لا يعودَ إليها، الناسُ في الإسلام.

وأُلْحِق التسرِّي بالنكاح في صحة النسب الناشئ عنه؛ لأن السيد إذا اتخذ أمته سريةً له حاطها من حراسته بأقوى مما يحوط به إماء الخدمة، بدافع مركب من الجبلة والعادة، فإذا صارت أمَّ ولدٍ له صارت لها أحكامٌ خاصة، ولم ترخِّص الشريعةُ في أن يتزوج الحرُّ الأمة إذا كان يجد طَوْلاً ولم يخش عنتًا، لما في اجتماع سيادتين على المرأة من شبه تعدد الرجال للمرأة الواحدة؛ لأن سيادة سيد الأمة تثلم تحقق حصانتها، ورخصت للعبد أن يتزوج الأمة إذ لا ترضى الحرائر في الغالب بتزوج العبد، ورخصت للحر أن يتزوج الأمة إن خشي العنت ولم يجدْ طَوْلاً لضرورة.

ولا شك عندي في أن حفظ النسب الراجع إلى صدق انتساب النسل إلى أصله سائقٌ النسلَ إلى البرِّ بأصله، والأصْلَ إلى الرأفة والحُنُوِّ على نسله، سَوْقًا

جِبِلِّيًّا خفيًّا، وليس أمرًا وهميًّا، فَحِرْصُ الشريعة على حفظ النسب، وتحقيقه، ورفع الشكِّ عنه ناظرٌ إلى معنى نفساني عظيم من أسرار التكوين الإلهي، علاوةً على ما في ظاهره من إقرارِ نظام العائلة، ودرء أسباب الخصومات الناشئة عن الغيرة المجبولة عليها النفوس، وعن تطرق الشك من الأصول في انتساب النسل إليها والعكس، وأُلْحِقَت أَصرةُ الرضاع بأَصرة النسب بتنزيل المرضعة منزلةَ الأمِّ، وتنزيل الرضيع منزلةَ الأخ بقوله تعالى في عدِّ المحرم تزوّجه: ﴿وَأُمَّهَٰتُكُمُ ٱلَّٰتِيٓ أَرۡضَعۡنَكُمۡ وَأَخَوَٰتُكُم مِّنَ ٱلرَّضَٰعَةِ﴾[النساء/ ٢٣]، وبقول النبي ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».

ثم نشأ عن قداسة أَصرة القرابة إكساؤُها إهابَ الحرمة والوقار، فقررت الشريعةُ معنى المحرمية بالنسب، وهو تحريم الأصول والفروع في النكاح حتى تكون القرابةُ التامَّةُ مرموقةً بعين ملؤها عظمة ووقار، وحب بجلال لا يخالطه شيء من معنى اللهو والشهوة، فلأجل ذلك حرم نكاح القرابة المنصوص عليها.

وحِكمةُ تحريم ما حرم تزوجه مختلفة بحسب اختلاف أنواع المحرمات، فأما المحرمات بالنَّسب فقال الفخر في تفسيره: «ذكر العلماء أن السبب لهذا التحريم أنه وطءُ إذلال وإهانة، فإن الإنسان يستحيي من ذكره فوجب صون الأمهات عنه، وكذلك القول في البقية»، أقول: وتحرير ذلك أنه حيث كان معظم القصد من النكاح الاستمتاع، كانت مخالطةُ الزوجين غَيْرَ خالية من نبذ الحياء، وذلك ينافي ما تقتضيه القرابة من الوقار لأحد الجانبين، والاحتشام لكليهما،

وذلك ظاهر في أصول الشخص وفروعه، وفي صنوان أصوله من عمة أو خالة، وأما صنوان الشخص وهم الإخوة والأخوات؛ فلقصد إيجاد معنى الوقار بينهما.

وأما محرمات الصهر: فبعضها إلحاق بالنسب، مثل: أم الزوجة، فإنها حرام ولو كانت ابنتها ميتة، والربيبة الَّتِي دخل بأمها، وبعضها لدفع ما يعرض من شقاقٍ يفضي إلى قطع الرحم بين من قصدت الشريعة قوة الصلة فيه، ولهذا لا يجمع بين الأختين، وبين المرأة، وعمتها، أو خالتها.

وأما المحرمات للرضاع؛ فلأن آصرة الرضاع نزلت منزلة النسب؛ لقول النبي ﷺ: «يحرم من الرضاع ما يحرم من النسب».

وأما المحرمات لأجل حقّ الغير فأمرهن ظاهر، ومنها إدخال الأمة على الحرة، على أحد القولين في مذهب مالك أن منعه لِمَا فيه من الضرر للحرة.

وأما الملاعنة، فلأن ما جرى بين الزوجين من الملاعنة يتعذر بعده حسنُ المعاشرة بينهما .

وأما عدم الدين السماوي؛ فلأن التجافي بين الاعتقادين واسعُ البوْن بين دين الإسلام، والأديان غير الإلهية، بخلاف الأديان الإلهية.

ومنها ما هو حقّ لله، مثل المطلّقة ثلاثًا على من طلقها، إذا لم يدخل بها زوجٌ بعد طلاق الثلاث، والمملوكة والمُسْتَرَقَّة للذي يجد طوْلاً، ومنها إدخال الأمة على الحرة عند أبي حنيفة، وأحد القولين عن مالك.

وإذ كانت المرأة هي قرارة النسل، لم تُبِح الشريعةُ تعدُّدَ الأزواج للمرأة، وأباحت تعدد الزوجات للرجل إلى حد معين، وأباحت للرجل التسري ولم تبحه للمرأة، أمَّا المرأة ذات الزوج فللعلة نفسها الَّتِي لم تبح بها تَعَدُّدَ الأزواج للمرأة الواحدة، وأما غيرُ ذاتِ الزوج فللعلة الَّتِي مَنَعَتْ بها تزوُّجَ الحرِّ الأمةَ إذا وجد طَوْلاً، أو لم يخش العنت كما قدمنا، وهي أن عبد المرأة لا يغار على نسبه منها.

وفي قواعد حفظ النسب في الأحوال الَّتِي مضت في الجاهلية، وفي التحديدات الَّتِي جاء بها الإسلام، نظرةٌ عظيمة إلى حفظ حقوق النسل عن تعريضها للإضاعة، والتلاشي، وفساد النشأة الَّتِي لا تصاحبها الرعاية.

ومن مُتَمِّمات تقويةِ آصرة القرابة أحكامُ النفقة على الأبناء والآباء باتفاق، وعلى الأجداد والأحفاد عند بعض الأئمة، وجعلُ القرابةِ سببَ ميراثٍ على الجملة، والأَمْرُ ببِرِّ الأبوين، وبصلة الأقارب، وذوي الأرحام، مما لا يُعْرَفُ نظيرُه في الشرائع السالفة؛ والترخيص في أن يطعم المرء في بيت قرابته دون

دعوة ولا إذن، قال تعالى: ﴿وَلَا عَلَىٰٓ أَنفُسِكُمْ أَن تَأْكُلُوا۟ مِنۢ بُيُوتِكُمْ أَوْ بُيُوتِ ءَابَآئِكُمْ﴾ [النور/ ٦١].

ومن ذلك حكم إبداء الزينة في قوله تعالى: ﴿وَلَا يُبْدِينَ زِينَتَهُنَّ إِلَّا لِبُعُولَتِهِنَّ﴾ [النور/ ٣١]، فعد آباءَ البعولة، وأبناء البعولة، والإخوان، وبني الإخوان، وبني الأخوات، ويُقَاسُ عليه بالمساواة الأنثى من هذه المراتب كلها، مثل أم الزوجة بالنسبة إلى زوج ابنتها، وبنت الأخ بالنسبة إلى عمها.

ومن حقوق آصرة النسب: الميراث، وسنتكلم عليه.

آصرة الصّهر

نشأت آصرةُ الصِّهْرِ عن آصرتيْ النَّسب، والنكاح، كما قال تعالى: ﴿فَجَعَلَهُۥ نَسَبًا وَصِهْرًا﴾ [الفرقان/ ٥٤]، وعن تحقيق معنى الجلال، والوقار المقصودين في حب القرابة كما تقدم.

فالصِّهْرُ آصرة بقرابةِ أهل آصرة النكاح، كالربائب، وأخت الزوجة، وعمتها وخالتها، وأم الزوجة، أو بنكاح أهل آصرة القرابة، كزوجة الابن، وزوجة الأب .

نشأت رابطةُ الصهر بوصفيها - أعني الصهر القريب والصهر البعيد - فجعلت أُمَّ الزوجة، وابنتَها مُحَرَّمَتَيْن على الزوج، وأبا الزوج، وابنَه محرمين على الزوجة، نظرًا للحرمة المركبة من قرابة أولئك بالزوجة، أو الزوج، ومن صهرهما

للزوج، أو الزوجة، وحَرَّمت الشريعةُ زوجةَ الابن على الأب، وزوجة الأب على الابن، وليس المقصد من ذلك مجرد حفظ أواصر المودة بين الشخص المحرم، والشخص الَّذِي وقع التحريم بسببه، فإنَّا وجدنا تحريم الصهر مستمرًّا بعد موت الشخص الَّذِي وقع التحريم بسببه بله فراقه، عدا تحريم الجمع بين الأختين، فهذا هو الصهر القريب.

وأما الصهر البعيد فمراتب، منها ما يحرم، وفيه الجمع مثل الأختين، والمرأة وعمتها، والمرأة، وخالتها، ومنه ما لا يحرم بحال؛ لضعف أَصرته.

طرق انحلال هذه الأواصر الثلاث

قد جعلت الشريعة لكل أَصرة وسيلةً إلى انحلالها إذا تبين فسادُ تلك الأَصرة، أو تبين عدمُ استقامة بقائها، وهي مندرجة في المقصد العام من ذلك، المذكورِ في مقصد العقود والفسوخ، وغرضُنا الآن بيانُ انحلالِ أَصرة النسب والصهر إذ ليسا بعقدين، وبيان انحلال أَصرة النكاح إذ كان معنى التعاقد فيه عارضًا غير مقصود، وكان النكاحُ قد وضع في منزلةٍ أسمى من منازل العقود، كما قدمناه في الكلام على أَصرته، ولذلك اشتهر عند الفقهاء: «النكاح مبني على المكارمة، والبيع مبني على المكايسة».

فانحلالُ آصرة النكاح يكون بالطلاق من تلقاء الزوج، وبطلاق الحاكم، وبالفسخ، والمقصد الشرعي منه ارتكاب أخفِّ الضرر عند تعسُّر استقامة المعاشرة، وخوفِ ارتباك حالة الزوجين، وتسرُّبِ ذلك الارتباك إلى حالة العائلة، فكان شرعُ الطلاق لحلِّ آصرة النكاح، وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن يَخَافَآ أَلَّا يُقِيمَا حُدُودَ ٱللَّهِ﴾ [البقرة/ ٢٢٩].

وجُعِلَ أمرُ الطلاق بيد الرجل من الزوجين؛ لأنه في غالب الأحوال أحرصُ على استبقاء زوجه وأعلقُ بها وأنفذُ نظرًا في مصلحة العائلة، على أنه قد جُعِل للمرأة الوصولُ إلى الطلاق بطريق الخلع، أو بطريق الرفع إلى الحاكم إن حصل ضرر، كما جُعِلَ للمرأة أيضًا مَخلصٌ ممَّا عسى أن يكون في بعض الرجال، أو في عرف بعض القبائل، أو العصور من حماقة، أو غلظة أو جلافة، أو تسرع إلى الطلاق اتباعًا لعارض الشهوات، بأن تشترط أن يكون أمرُ طلاقها بيدها، أو أمر الداخلة[1] عليها بيدها، أو إن أضر بها فأمرها بيدها، أو نحو ذلك .

وفي الحديث الصحيح: «أحق الشروط أن تَفُوا به ما استحللتم به الفِروج»، وقد قال سعيد بن المسيّب بإبطال الشروط اللاحقة لعقدة النكاح مطلقًا[2]، وقال مالك: «الشرط إذا انعقد عليه النكاحُ كان شرطًا باطلاً غير لازم، وإن وقع طوعًا من الزوج بعد عقدة النكاح لزم، بناءً على إلزام المرء بما التزم به، ولأنه مما يشمله

(١) يعني أن يكون زواج الرجل بامرأة ثانية مشروطًا بموافقة الزوجة الأولى.
(٢) أي سواء انعقد النكاح على الشرط أو لحق الشرط بالنكاح.

لفظ الحديث»، وهو مُدركٌ ضعيف، وكيف يقع التطوعُ بمحض اختيار الزوج وقد سماه الرسول عليه السلام شرطًا، وقال إنه أحقُّ الشروط أن يوفى به؟ على أنه إذا كان على الطوع كان أحقَّ بأن لا يلزم الوفاءُ به من الَّذِي اشترطته المرأة، وما تزوجت إلاَّ على اعتباره، وأما حكم الحاكم بالطلاق، أو بالفسخ فلأجل الضرر، أو لكون النكاح وقع على غير الصفة الَّتِي عُيِّنت له في الشرع.

وانحلالُ أَصرة النسب نيط بأَصرة البُنُوَّة، لأنها أصلُ النسب كما قلنا، وعلى نحوها تثبت الأبوة والأمومة ثم بقية تفاريع النسب، فإذا تقررت البنوةُ تقرر ما سواها، وإذا انتفت انتفى، وإطلاق اسم الانحلال على إبطال أَصرة النسب فيه تسامح؛ لأنه ليس بانحلال ما كان منعقدًا، ولكنه كشفٌ لبطلانِ ما كان يُظَنُّ أنه نسب، فأما النسب الثابت فلا يقبل انحلالاً، ولا إسقاطًا.

ولهذا الانحلال طريقان: أولهما اللِّعان، وثانيهما إثبات انتساب الولد إلى أب غير الَّذِي ينسب إليه نفسَه، أو ينسبه الناس إليه، فأما اللعان فأحكامه مقررة في الفقه.

وقد ألغى الرسول ﷺ الاعتماد في نفي النسب على عدم الشبه بالأب؛ لأنه ليس بسبب صحيح، وقد كان العرب، وكثير من الأمم يغلطون في ذلك، ويبنون عليه الطعن في الأنساب جهلاً.

وأما الطريق الثاني، وهو إثبات انتساب ولد إلى أب غير الَّذِي ينتسب إليه، أو ينسبه الناس إليه، فقد ابتدأ ذلك في الشريعة الإسلامية بإبطال ما كان من التبنِّي بقوله تعالى: ﴿ ٱدۡعُوهُمۡ لِأٓبَآئِهِمۡ هُوَ أَقۡسَطُ عِندَ ٱللَّهِۚ فَإِن لَّمۡ تَعۡلَمُوٓاْ ءَابَآءَهُمۡ فَإِخۡوَٰنُكُمۡ فِي ٱلدِّينِ وَمَوَٰلِيكُمۡ ﴾ [الأحزاب/ ٥]، فذلك رجع بالناس إلى ما يعلمون من إثبات أنساب الأدعياء إلى آبائهم الأصليين، مثل: زيد بن حارثة إذ كان يُدْعَى زيد بن محمد ﷺ، ومثل سالم مولى أبي حذيفة إذ كان يدعى ابن أبي حذيفة، فكان ذلك حقًّا مستمرًّا لكل من يجد نسبًا غير حقّ أن يُثبِتَ انتسابَه الحق، وينفي انتسابَه غير الحق بالبينة الظاهرة، أو بالإقرار الَّذِي لا تهمةَ فيه.

وقد حفظت الشريعةُ في هذا الطريق الثاني، حقَّ الولد المنتسب أن يدافع عن نسبه، ولذلك قال علماؤنا بأن لا تعجيز في حقّ إثبات النسب، وانحلال آصرة الصهر تابع لانحلال آصرة أصل منشئه على تفصيل فيه، فمنه انحلال تامّ مثل أخت المرأة، وعمتها، وخالتها إذا انفكت عصمة تلك المرأة بموت، أو طلاق، ومنه ما لا انحلال فيه مثل: أم الزوجة، وزوجة الأب، وزوجة الابن، والربائب.

مقاصد التصرفات المالية

ما يُظَنُّ بشريعة جاءت لحفظ الأمة، وتقوية شوكتها، وعزتها، إلاّ أن يكون لثروة الأمة في نظرها المكانُ السامي من الاعتبار والاهتمام، وإذا استقرينا أدلةَ الشريعة من القرآن، والسنة الدالةَ على العناية بمال الأمة وثروتها، والمشيرة إلى أن به قِوَامَ أعمالها وقضاءَ نوائبها، نجد من ذلك أدلةً كثيرةً تُفيدنا كثرتُها، يقينًا بأن للمال في نظر الشريعة حظًّا لا يُستْهانُ به.

وما عدُّ زكاةِ الأموال ثالثةً لقواعد الإسلام، وجعلُها شعارَ المسلمين، وجعلُ انتفائها شعارَ المشركين، في نحو قوله تعالى: ﴿يُقِيمُونَ ٱلصَّلَوٰةَ وَيُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [المائدة/ ٥٥]، ونحو قوله: ﴿وَوَيْلٌ لِّلْمُشْرِكِينَ . ٱلَّذِينَ لَا يُؤْتُونَ ٱلزَّكَوٰةَ﴾ [فصلت/ ٦ – ٧]، إلاّ تنبيهٌ على ما للمال من القيام بمصالح الأمة اكتسابًا وإنفاقًا، وقد قال الله تعالى في معرض الامتنان: ﴿ٱللَّهُ يَبْسُطُ ٱلرِّزْقَ لِمَن يَشَآءُ مِنْ عِبَادِهِۦ﴾ [القصص/ ٨٢]، وقال في معرض المواساة بالمال ثناءً وتحريضًا: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة/ ٣]، ﴿أَنفِقُوا۟ مِمَّا رَزَقْنَٰكُم﴾ [البقرة/ ٢٥٤]، وقال: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ مِنَ ٱلنِّسَآءِ وَٱلْبَنِينَ وَٱلْقَنَٰطِيرِ ٱلْمُقَنطَرَةِ مِنَ

ٱلذَّهَبِ وَٱلْفِضَّةِ وَٱلْخَيْلِ ٱلْمُسَوَّمَةِ وَٱلْأَنْعَٰمِ وَٱلْحَرْثِ﴾ [آل عمران/ ١٤]، وقال: ﴿وَجَعَلْتُ لَهُۥ مَالًا مَّمْدُودًا﴾ [المدثر/ ١٢]، وقال: ﴿وَأَوْرَثَكُمْ أَرْضَهُمْ وَدِيَٰرَهُمْ وَأَمْوَٰلَهُمْ﴾ [الأحزاب/ ٢٧]، وقال: ﴿وَعَدَكُمُ ٱللَّهُ مَغَانِمَ كَثِيرَةً تَأْخُذُونَهَا﴾ [الفتح/ ٢٠]، وقال: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [المزمل/ ٢٠]، وقال: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة/ ١٩٨]، وقال: ﴿ٱلَّذِينَ أُخْرِجُوا۟ مِن دِيَٰرِهِمْ وَأَمْوَٰلِهِمْ يَبْتَغُونَ فَضْلًا مِّنَ ٱللَّهِ وَرِضْوَٰنًا﴾ [الحشر/ ٨]، ونبَّه على ما في المال من قضاء نوائب الأمة، فقال: ﴿وَجَٰهِدُوا۟ بِأَمْوَٰلِكُمْ وَأَنفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [التوبة/ ٤١]، وقال: ﴿وَأَنفِقُوا۟ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ وَلَا تُلْقُوا۟ بِأَيْدِيكُمْ إِلَى ٱلتَّهْلُكَةِ﴾ [البقرة/ ١٩٥].

وقال رسول الله ﷺ: «إن هذا المال خَضِرَةٌ حُلوة»، و«نعم عون الرجل الصالح هو ما أطعم منه الفقير». وقال: «إن المكثرين هم الأقلون يوم القيامة إلا من قال بالمال هكذا وهكذا»، وأشار بيده إلى البذل، وقال: «ما يَنْقِمُ أي لا ينكر، أو لا يكره ابن جميل إلاَّ أنه كان فقيرًا فأغناه الله»، وفي صحيح مسلم: أن أناسًا من أصحاب رسول الله ﷺ قالوا: يا رسول الله ذهب أهل الدُّثور[1] بالأجور، يصلون كما نصلي، ويصومون كما نصوم، ويتصدقون بفضول أموالهم، قال: «أو ليس قد جعل الله لكم ما تَصدَّقون به، إن لكم بكل تسبيحة صدقة، إلى أن قال: فرجع الفقراء إلى رسول الله ﷺ فقالوا: سَمع إخواننا أهل الأموال بما فعلناه،

(١) الدُّثور: الأموال الكثيرة، واحدها دَثْر.

ففعلوا مثل ما فعلنا، فقالَ رسول الله ﷺ: «ذلك فضل الله يؤتيه من يشاء»، وفي الحديث: «إن لله ملكًا يدعو اللهم اعطِ منفقًا خلفًا، وممسكًا تلفا»، فحرض على الإنفاق بوعد الخلف للمال، وحذر من الإمساك بوعيد التلف، وقال رسول الله ﷺ لكعب بن مالك: «أمسك بعض مالك فهو خير لك». وقال لسعد بن أبي وقاص: «إنك أن تدع ورثَتك أغنياءَ خيرٌ من أن تدعهم عالةً يتكففون الناس»، إلى غير ذلك من أدلة طافحة.

وإنما أفضتُ في ذكر الأدلة؛ لإزالة ما خامر نُفوسَ كثير من أهل العلم من توهّم أن المال ليس منظورًا إليه بعين الشريعة إلاَّ إغضاءً، وأنه غير لاقٍ من معاملتها إلاَّ رفضًا.

لكن الجانب الروحاني من الشريعة المنبه على جعل انصراف الهمة إلى الفضائل النفسانية، والكمالات الخلقية في الدرجة الأولى، والداعي الشيطاني العارض غالبًا للمستَدْرَجين من أهل الثروة، والمال بوضع ذلك في أساليب كفران نعمة الرزاق، دون وضعها في مواضع شكره، قد صرفَا أقوالَ الشريعة عن الصراحة في الحثِّ على اكتساب المال، وفي بيان محاسن اكتسابه لِمَنْ أقام نفسه في مقام السعي والكد، لكيلا ينضم حثُّها إلى ما في داعية النفوس من الحرص على المال، تلك الداعية الَّتِي أشار إليها قوله تعالى: ﴿وَتُحِبُّونَ ٱلْمَالَ حُبًّا جَمًّا﴾ [الفجر/ ٢٠]، وقوله: ﴿زُيِّنَ لِلنَّاسِ حُبُّ ٱلشَّهَوَٰتِ﴾ [آل عمران/ ١٤]، حذارًا من أن يحصل من اجتماع الداعيتين تكالبُ الأمة على اكتساب المال، والافتتان به مُعرضين

عمَّا خلاَ ذلك من أسباب الكمال. قال تعالى: ﴿إِنَّمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَأَوۡلَٰدُكُمۡ فِتۡنَةٞۚ﴾ [التغابن/ ١٥]، وقال: ﴿وَمَآ أَمۡوَٰلُكُمۡ وَلَآ أَوۡلَٰدُكُم بِٱلَّتِي تُقَرِّبُكُمۡ عِندَنَا زُلۡفَىٰٓ﴾ [سبأ/ ٣٧]، وفي الحديث الصحيح: «أخاف عليكم أن تنافسوا فيها كما تنافس الَّذِين من قبلكم، فتهلككم كما أهلكتهم»، فشبَّهَ التنافسَ المحذور بتنافس الَّذِين من قبلنا، وهو التنافس الَّذِي تتمحّض له الأمة فتنصرف عن التنافس في الفضائل، والأخلاق الحميدة، وربما دحضت كثيرًا من صفات الكمال سعيًا وراء جلب المال.

لذلك اقتنعت الشريعةُ في هذا الشأن بأن لم تنه الناس عن اكتساب المال من وجوهه المعروفة، وبأن بيَّنتْ ما في وجوه صرفه من المصالح والمفاسد رغبةً، ورهبة، وبأن لم تغبِنْ أصحابَ الأموال ما يحصل لهم من الفضائل والدرجات، بسبب أموالهم إن هم أنفقوها في مصارفها النافعة، قال الله تعالى: ﴿فَمِنَ ٱلنَّاسِ مَن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنۡيَا وَمَا لَهُۥ فِي ٱلۡأٓخِرَةِ مِنۡ خَلَٰقٖ. وَمِنۡهُم مَّن يَقُولُ رَبَّنَآ ءَاتِنَا فِي ٱلدُّنۡيَا حَسَنَةٗ وَفِي ٱلۡأٓخِرَةِ حَسَنَةٗ وَقِنَا عَذَابَ ٱلنَّارِ. أُوْلَٰٓئِكَ لَهُمۡ نَصِيبٞ مِّمَّا كَسَبُواْۚ وَٱللَّهُ سَرِيعُ ٱلۡحِسَابِ﴾ [البقرة/ ٢٠٠ - ٢٠٢]، وقال: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ وَلَا يُنفِقُونَهَا فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ فَبَشِّرۡهُم بِعَذَابٍ أَلِيمٖ﴾ [التوبة/ ٣٤]. وفي الحديث: «ما زُكِّي فليس بكنز، أو ما أُدِّيَ زكاتُه فليس بكنز»، وقال تعالى: ﴿لَن تَنَالُواْ ٱلۡبِرَّ حَتَّىٰ تُنفِقُواْ مِمَّا تُحِبُّونَ﴾ [آل عمران/ ٩٢].

وقد أجمع الصحابةُ في عهد عثمان بن عفان على مخالفة أبي ذر في دعوته الناسَ إلى الانكفاف عن المال، وإنبائه إياهم بأن ما جمعوه يكون وبالاً عليهم في الآخرة، إذ كان يجهر بذلك في دمشق، ويقول: «بشر الَّذِين يكنزون الذهب والفضة بمكاوٍ من نار، تُكوى بها جباههم وجنوبهم وظهورهم، ويقرأ قوله تعالى: ﴿وَٱلَّذِينَ يَكۡنِزُونَ ٱلذَّهَبَ وَٱلۡفِضَّةَ﴾ [التوبة/ ٣٤]»، فقال له معاوية ابن أبي سفيان أمير الشام: «ذلك نازل في أهل الكتاب لا فينا، وما أُدِّيَ زكاته فليس بكنز»، فيأبى أبو ذر أن ينكف عن مقالته، حتى شكاه معاوية إلى عثمان، فكتب إليه عثمان أن يرجع إلى المدينة ثم تكاثر الناس عليه، فاختار العزلة في الرَّبذة.

هذا، وقد تَقرَّرَ عند علمائنا أن حفظَ الأموال من قواعد كليات الشريعة الراجعة إلى قسم الضروري، ويُؤْخذُ من كلامهم أن نظامَ نَماء الأموال، وطُرق دورانها هو معظم مسائل الحاجيات كالبيع، والإجارة، والسَّلَم، وقد ألمعنا إلى قاعدة حفظ الأموال ونمائها في مبحث أنواع المصلحة المقصودة من التشريع، وأما تفصيل ذلك فموضِعُه مبحَثُنا هذا.

وقد أشرتُ في المبحث المتقدم إلى أن المقصد الأهم هو حفظ مال الأمة وتوفيره لها، وأن مال الأمة لَمَّا كان كلاًّ مجموعيًّا، فحصولُ حفظه يكون بضبط أساليب إدارة عمومِه، وبضبط أساليب حفظ أموال الأفراد، وأساليب إدارتها، فإن حفظَ المجموع يتوقف على حفظ جزئياته، وإن معظمَ قواعدِ التشريع المالي

متعلقةٌ بحفظ أموال الأفراد، وآئلة إلى حفظ مال الأمة؛ لأن منفعةَ المال الخاص عائدةٌ إلى المنفعة العامة لثروة الأمة، فالأموال المتداولة بأيدي الأفراد تعود منافعُها على أصحابها وعلى الأمة كلها، لعدم انحصار الفوائد المنجرة إلى المنتفعين بدوالها، وقد أشار إلى ذلك قوله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَـٰمًا﴾ [النساء/ ٥]، فالخطاب للأمة، أو لولاة الأمور منها، وأضاف الأموالَ إلى ضميرِ غيرِ مالكيها؛ لأن مالكيها هنا هم السفهاء المنهي عن إيتائهم إياها، وقوله: «الَّتِي جَعَلَ اللَّهُ لَكُمْ قِيَاما»، يزيد الضميرَ وضوحًا ويزيد الغَرضَ تِبْيَانًا، إذ وصف الأموال بأنها مجعولةٌ قِيامًا لأمور الأمة[1].

فالمالُ الَّذِي يُتَداوَلُ بين الأمة يُنْظَرُ إليه على وجه الجملة، وعلى وجه التفصيل، فهو على وجه الجملة حقٌّ للأمة عائدٌ بالغِنَى عن الغير، فمن شأن الشريعة أن تضبط نظامَ إدارته بأسلوب يحفظه مُوَزَّعًا بين الأمة بقدر المستطاع، وأن تعين على نمائه في نفسه، أو بأعواضه بقطع النظر عن كونه المنتَفع به مباشرةً أفرادًا خاصة، أو طوائفَ، أو جماعاتٍ صغرى، أو كبرى، ويُنْظَرُ إليه على وجه التفصيل باعتبار كلِّ جزءٍ منه حقًّا راجعًا لِمُكْتَسِبه، ومُعالِجه من أفراد أو طوائف أو جماعات معينة، أو غير معينة، أو حقًّا لمن ينتقل إليه من مكتسبه، وهو بهذا النظر ينقسم إلى مالٍ خاص بآحاد، وجماعات معينة، وإلى مال مرصود لإقامة مصالح طوائف من الأمة غير معينين.

(١) قرئ «قيمًا»، وقرئ «قيامًا وقوامًا»، وهي بمعنى واحد، لأن «قيمًا» - بوزن عوذ - اسم لما يقام به الأمر، و«قيامًا» مصدر بمعنى ذلك، و«قوامًا» كذلك، وهو ما يتقوم به الشيء.

فالأول من هذا النظر هو الأموال الخاصة المضافة إلى أصحابها، والثاني هو المسمَّى في اصطلاح الشريعة بمال المسلمين، أو مال بيت المال بمختلف موارده ومصارفه. وقد كان أصلُه موجودًا في زمن النبوة مثل أموال الزكاة، ومثل أذواد الإبل المعدودة لحمل المجاهدين، واللامة المرصودة للبس المجاهدين، وفي الحديث: «أن خالدًا قد احتبس أدرُعَه وأعتده في سبيل الله»، وكذلك ما جعل لنفع المسلمين، وفي الحديث: «من يشتري بئر رومة فيكون دلوُه فيها كدلاء المسلمين»، فاشتراها عثمان، وجعلها للمسلمين.

ولِقَصْدِ تحصيل الاستبصار في هذا الغرض الجليل، ولنُدْرَة خَوْضِ علماء التشريع فيه خَوْضًا يفصله ويُبَيِّنُه، رأيت حقيقًا عليَّ أن أُشْبعَ القَوْلَ فيه، وفي أساسه.

إن مال الأمة هو ثروتها ، والثروة هي ما ينتفع به الناسُ آحادًا، أو جماعاتٍ، في جلب نافع، أو دفع ضار، في مختلف الأحوال، والأزمان، والدواعي، انتفاعَ مباشرةٍ أو وساطة، فقولُنا: «في مختلف الأحوال والأزمان والدواعي»، إشارةٌ إلى أنَّ الكسب لا يعد ثروة إلاَّ إذ صلح للانتفاع مُدَدًا طويلة، ليخرج الانتفاع بالأزهار والفواكه، فإنها لا تعتبر ثروة، ولكن التجارة فيها تعد من لواحق الثروة، وقولُنا: «مباشرة أو وساطة»؛ لأن الانتفاع يكون باستعمال عيْنِ المال في حاجة صاحبه، ويكون بمبادلته لأخذ عوضه المحتاج إليه من يد آخر.

وتتقوم هذه الصفة للمال باجتماع خمسة أمور:

(١) أن يكون ممكنًا ادخارُه.

(٢) وأن يكون مرغوبًا في تحصيله.

(٣) وأن يكون قابلاً للتداول.

(٤) وأن يكون محدودَ المقدار.

(٥) وأن يكون مكتسبًا.

فأمَّا إمكانُ الادخار، فلأن الشيء النافع الَّذِي يُسْرِعُ إليه الفساد، لا يجده صاحبُه عند دعاء الحاجة إليه في غالب الأوقات، بل يكون مُرْغَمًا على إسراع الانتفاع به، ولو لم تكن به حاجة.

وأمَّا كونُه مرغوبًا في تحصيله، فذلك فرعٌ عن كثرة النفع به، فالأنعام، والحب، والشجر في القرى ثروة، والذهب، والفضة، والجواهر، ونفائس الآثار في الأمصار ثروة، والأنعام، وأوبارها، وأصوافها، وأحواض المياه، والمراعي، وآلات الصيد في البوادي ثروة.

وأمَّا قبولُ التداول أي التعاوض به، فذلك فرعٌ عن كثرة الرغبة في تحصيله، وهذا التداول يكون بالفعل، أي بنقل ذات الشيء من حوز أحد إلى حوز آخر،

ويكون بالاعتبار مثل: عقود الذمم كالسَّلَم، والحوالة، وبيع البرنامج، ومصارفة أوراق المصارف.

وأما كونُه محدودَ المقدار؛ فلأن الأشياءَ الَّتِي لا تنحصر مقاديرها لا يقصد الاختصاص بمقادير منها فلا تُدَّخرُ، فلا تُعَدُّ ثروة، وذلك مثل: البحار، والرمال، والأنهار، والغابات، على أن مثل الأخيرين قد يُعدُّ وسيلةَ ثروةٍ باعتبار ما يحصل بهما من خصب وتشغيل، ولم يقع الاصطلاح على عدِّ البحار ثروةً، وإن كانت قد تسهل مواقعها لبعض الأقطار السفر فيها دون بعض آخر، وأمَّا المعادن فقد اعتُبِرت ثروةً وإن كانت غير محدودة المقادير، إلاَّ أنَّ المُسْتَخْرَجَ منها يكون محدودَ المقدار، لما يستدعيه استخراجه من النفقات الجمة.

وأما كونُه مكتسبًا، فأن يحصل لصاحبه، أو لمن خلفه بسعيه بأن لا يحصل له عفوًا؛ لأن الشيء الَّذِي يحصل عفوًا لا يكون عظيمَ النفع كالحشيش، واحتطاب الغابات، وأسراب بقر الوحش، وحمره بقرب منازل قبائل البادية.

واعلم أن من جهات توازن الأمم في السلطان على هذا العالم جهةَ الثروة، فبنسبة ثروة الأمة إلى ثروة معاصريها من الأمم، تُعَدُّ الأمة في درجة مناسبة لتلك النسبة في قوتها، وحفظ كيانها، وتسديد مآربها، وغناها عن الضراعة إلى غيرها.

الملكُ والتَكسُّب

لإثراء الأمة وأفرادها طريقان، أحدهما التملك، والثاني التكسب، وقد مضت الإشارة إليهما إجمالاً في مبحث مقصد تعيين الحقوق لأصحابها.

فالتملك هو أصل الإثراء البشري، وهو اقتناء الأشياء الَّتِي يستحصل منها ما تُسَدُّ به الحاجةُ بغلاته، أو أعواضه، أي أثمانه.

والأصل الأصيل في التملك الاختصاص، فقد كان من أصول الحضارة البشرية أن يدأب المرْءُ إلى تحصيل ما يحتاج إليه لتقويم أوْدِ حياته، وسلامته، فهو يصيد لطعامه، ويجتنِي الثمرَ لفاكهته، ويحطب للوقود، ويبني البيت، أو الخص للتوقي من الحر والقر، ويتوخَّى منازله بجوار المياه خشيةَ العطش، ويرتبط الفرس، ويعد السلاح للدفاع، ويقتني نفائس الحلي والثياب للتزين، وهو يتجشم في السعي لِنَوَالِ ذلك عرَقَ القِرْبة، أو وِحْشةَ الغُرْبَة، وهو يعمد إلى السَّبْق إلى الأشياء المباحة للناس، ويحوِّل مجرى الماء إلى أرضه قبل أن يحوِّلَه آخر، يتحمل لذلك كله ما يبلغ به الجهد والتعب، وإعمال الرأي.

وكل ذلك التدبير يبعثه على التكثير من ادخار ما قد يتطلبه، والاحتفاظ بما يفضل عن حاجته، ادخارًا لشدائد الأزمان، أو تباعد المكان، ويزيده حرصًا على هذا الادخار، شعورُه بإمكان الفقدان لعجز أو عدم، ولذلك قال الأعشى: «كجابية الشيخ العراقي تفهق».

وهو قد سمَّى ذلك التحصيلَ والادخارَ ملكًا، ورأى أنَّ سَعيَه يُخَوِّله حقَّ الاختصاص بما جمعه، فإذا امتدت إليه أيدي الطامعين في ابتزازه رأى عمَلَهُم ظلمًا، وحمي غضبه، وقام إلى مدافعتهم.

فلمّا أُشرِبت قلوبُ البشر حبَّ العدل احترموا ممتلكاتِ الناس، وصادقوا على أحَقِّيَة أصحابها بها، ورأى كلٌّ واحد لنفسه الحقَّ في أن يتصرف فيما حصله تصرفًا مطلقًا لا يقبل فيه تدخُّلُ متدخل، وقد قَصَّ الله تعالى أن أهل مدين عجبوا من شعيب أن يضيق عليهم بعض المعاملات، فشافهوه بالإنكار والتهكم به إذ: ﴿ قَالُواْ يَٰشُعَيۡبُ أَصَلَوٰتُكَ تَأۡمُرُكَ أَن نَّتۡرُكَ مَا يَعۡبُدُ ءَابَآؤُنَآ أَوۡ أَن نَّفۡعَلَ فِيٓ أَمۡوَٰلِنَا مَا نَشَٰٓؤُاْۖ إِنَّكَ لَأَنتَ ٱلۡحَلِيمُ ٱلرَّشِيدُ ﴾ [هود/ ٨٧]، واعتبر الإسلامُ في أصل التملك معنى ما ذكرنا، ففي الحديث: «من أحيا أرضًا ميتة فهي له، وليس لعرق ظالم حق». ثم اعتبر تفرع التملك عن هذا الاختصاص، ومراعاة جهود المرء في تملكه، فكانت أسباب التملك في الشرع هي:

(١) الاختصاص بشيء لا حق لأحد فيه، كإحياء الموات .

(٢) والعمل في الشيء مع مالكه، كالمغارسة.

(٣) والتبادل بالعوض، كالبيع، والانتقال من المالك إلى غيره كالتبرعات والميراث.

فالملك تمكُّنُ الإنسان شرعًا من الانتفاع بعين، أو منفعة من تعويض ذلك، أو من الانتفاع به وإسقاطه للغير، فخرج التصرف بوجه العصمة.

وأصلُ الشريعة في تصرف الناس في أموالهم، ومملوكاتهم، إطلاقُ التصرف لهم للأحرار الراشدين منهم، فلا ينتقض ذلك الأصل إلاَّ إذا كان المالكُ غيرَ متأهِّل لذلك التصرف، وقصورُ التصرف يكون لِصِبىً، أو سفَهٍ، أو إفلاس مدين، أو عدم حرية، أو حجر في جميع المال أو بعضه، فهذا في التبرع فيما زاد على الثلث من مريض مرضًا مخوفًا، ومن تصرف معلق بما بعد الموت، وهو الوصية وما يؤول إليها من تبرع، وتبرع ذات الزوج بما زاد على ثلث مالها.

وأمَّا التكسُّب: فهو معالجةُ إيجاد ما يسد الحاجة، أمَّا بعمل البدن، أو بالمراضاة مع الغير، وأصول التكسب ثلاثة: الأرض، والعمل، ورأس المال.

وللأرض المكانة الأولى في هذه الأصول الثلاثة، وإذا أطلقنا الأرض هنا فمرادنا ما يصل إليه عمل الإنسان في الكرة الأرضية بِمَا فيها من بحار، وأودية، ومعادن، ومنابع مياه وغيرها، إلاَّ أن الحظ الأوفر من ذلك، والأسبق هو للأرض بمعنى سطحها الترابي، فإنه منبت الشجر، والحب والمرعى، ومنبع المياه، قال الله تعالى: ﴿أَخْرَجَ مِنْهَا مَآءَهَا وَمَرْعَىٰهَا﴾ [النازعات/ ٣١]، وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى جَعَلَ لَكُمُ ٱلْأَرْضَ ذَلُولًا فَٱمْشُوا۟ فِى مَنَاكِبِهَا وَكُلُوا۟ مِن رِّزْقِهِۦ﴾ [الملك/ ١٥]، وقال: ﴿هُوَ ٱلَّذِى خَلَقَ لَكُم مَّا فِى ٱلْأَرْضِ جَمِيعًا﴾ [البقرة/ ٢٩]، وقال: ﴿فَلْيَنظُرِ

ٱلْإِنسَٰنُ إِلَىٰ طَعَامِهِۦٓ . أَنَّا صَبَبْنَا ٱلْمَآءَ صَبًّا . ثُمَّ شَقَقْنَا ٱلْأَرْضَ شَقًّا . فَأَنۢبَتْنَا فِيهَا حَبًّا . وَعِنَبًا وَقَضْبًا . وَزَيْتُونًا وَنَخْلًا . وَحَدَآئِقَ غُلْبًا . وَفَٰكِهَةً وَأَبًّا . مَّتَٰعًا لَّكُمْ وَلِأَنْعَٰمِكُمْ ﴾ [عبس/ ٢٤ – ٣٢]، والأرض تتفاوت بالخصب، وأثراها أخصبها، ولذلك كانت الرمال أقل ثروة من غيرها.

وأمَّا العمل فهو وسيلة استخراج معظم منافع الأرض، وهو أيضًا طريقٌ لإيجاد الثروة بمثل الإيجار والاتجار، وقوامه سلامة العقل وصحة الجسم، فسلامة العقل للتمكن من تدبير طرق الإثراء، والصحة لتنفيذ التدبير، مثل استعمال الآلات، واستخدام الحيوان، ومنه الغرس، والزرع، والسفر لجلب الأقوات، والسلع، وقد امتن الله تعالى به فقال: ﴿ هُوَ ٱلَّذِى يُسَيِّرُكُمْ فِى ٱلْبَرِّ وَٱلْبَحْرِ ﴾ [يونس/ ٢٢]، وقال: ﴿يَضْرِبُونَ فِى ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ ﴾ [المزمل/ ٢٠].

وقد يكون العملُ صادرًا من جامع المال، لتحصيل أصل ما يتموله تملكًا كالاحتطاب، وإحياء الموات، أو تكسبًا مثل، مبادلة ماله بما هو أوفر، وقد يكون العمل من غير جامع المال، وهو العمل في مال غير العامل ليحصل العامِلُ بعمله جزءًا من مال صاحب المال، كالإجارة على عمل البدن.

وأما رأسُ المال فوسيلةٌ لإدامة العمل للإثراء، وهو مالٌ مُدَّخَرٌ لإنفاقه فيما يجلب أرباحًا، وإنَّمَا عُدَّ رأسُ المال من أصول الثروة، لكثرة الاحتياج إليه، فإذا لم يكن موجودًا لا يأمن العاملُ أن يعجز عن عمله فينقطع تكسُّبُه، والأظهرُ أن تُعَدَّ

آلات العمل في رأس المال، مثل المحركات ومزجيات البخار، وآلات الكهرباء، وكذلك دواب الحرث، والمكاراة .

إذا علمتَ هذا فالمعاملات المالية بعضُها راجعٌ إلى التملك، كبيع الديار للسكنى، والأطعمة المأكولة، وبعضُها راجعٌ إلى التكسب، كبيع أرض الحراثة، وأشجار الزيتون، وكذلك عقودُ الشركات من قراض، ومزارعة، ومغارسة، ومساقاة، وعقود الإجارات في الذوات والدواب، والآلات، والبواخر، والأرتال .

والمقصد الشرعي في الأموال كلها خمسة أمور: رواجها، ووضوحها، وحفظها، وثباتها، والعدل فيها.

فالرواج دوران المال بين أيدي أكثر من يمكن من الناس بوجه حق، وهو مقصد شرعي عظيم، دل عليه الترغيبُ في المعاملة بالمال، ومشروعيةُ التوثق في انتقال الأموال من يدٍ إلى أخرى، ففي الترغيب في المعاملة جاء قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ﴾ [المزمل / ٢٠]، وقول النبي ﷺ: «ما من مسلمٍ يزرع زرعًا، أو يغرس غرسًا، فيأكل منه طير أو إنسان أو بهيمة، إلاَّ كان له به صدقة»، وروي عن عبد الله بن عمر أنه قال: «ما موتٌ أحبّ إليّ بعد الشهادة في سبيل الله من أن أموت متجرًا»؛ لأن الله قرن بين التجارة، والجهاد في قوله تعالى: ﴿وَءَاخَرُونَ يَضْرِبُونَ فِي ٱلْأَرْضِ يَبْتَغُونَ مِن فَضْلِ ٱللَّهِ وَءَاخَرُونَ يُقَٰتِلُونَ فِي سَبِيلِ ٱللَّهِ﴾ [المزمل / ٢٠]، وفي الموطأ عن عمر بن الخطاب رضي الله عنه أنه قال: «اتجروا في

أموال اليتامى لا تأكلها الزكاة»، وقد دلت إشارةُ قوله تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَـٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ [البقرة/ ٢٨٢]، على أهمية إدارة التجارة في نظر الشريعة حتى رخصت في ترك الإشهاد المحثوث عليه حرصًا على نفي العوائق عنها، ومن الشواهد في ذلك أن العرب كانوا يحرمون التجارة في الحج، إذا دخل شهرُ ذي الحجة أسواقهم: مَجَنَّة وذا المجاز وعكاظ، وكانوا يقولون لِمَنْ يتجر في العشر من ذي الحجة: «هؤلاء الداج، وليس بالحاج»، فأبطل الإسلام ذلك بحكم قوله تعالى: ﴿لَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَن تَبْتَغُوا۟ فَضْلًا مِّن رَّبِّكُمْ﴾ [البقرة/ ١٩٨]، أي في أيام الحج.

وفي التوثق وردت أدلةٌ كثيرة في مشروعية الإشهاد والحث عليه، منها قوله تعالى: ﴿يَـٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓا۟ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ﴾ إلى قوله: ﴿وَٱللَّهُ بِكُلِّ شَىْءٍ عَلِيمٌ﴾ [البقرة/ ٢٨٢]، ومنها عمل النبي ﷺ، كما سيأتي في مقصد القضاء، والشهادة.

ومحافظةً على مقصد الرواج شُرِعت عقودُ المعاملات لنقل الحقوق المالية بمعاوضة أو بتبرع، وهي من قسم الحاجي كما تقدم، وجُعِل لزومُها حصولَ صيغ العقود، وهي الأقوال الدالة على التراضي بين المتعاقدين، واشتُرِطت فيها شروطٌ لفائدة المتعاقدين كليهما، فإذا استوفت شروطَها فهي صحيحة، وبصحة العقد يترتب أثرُه، وكان الأصلُ فيها اللزومَ بحصول الصيغ.

وتسهيلاً للرواج شُرعت عقودٌ مشتملة على شيء من الغرر، مثل المغارسة، والسَّلَم، والمزارعة، والقراض، حتى عدَّها بعضُ علمائنا رُخصًا باعتبار أنها مستثناةٌ من قاعدة الغرر، وإن لم يكن فيها تغييرُ حكمٍ من صعوبةٍ إلى سهولة لعذر. واعتبروا في إطلاق اسم الرخصة عليها أن تغييرَ الحكم أعمُّ من تغييره بعد ثبوته، أو تغيير ما لو ثبت لكان مخالفًا للحكم المشروع.

ولأجل مقصد الرواج كان الأصلُ في العقود المالية اللُّزومَ دون التخيير إلاَّ بشرط، قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ أَوۡفُواْ بِٱلۡعُقُودِ﴾ [المائدة/ ١]، كما استدل لذلك القرافي في «الفرق السادس والتسعين والمائة»، وأما العقود الَّتِي جعلها فقهاؤنا غير لازمةٍ بمجرد العقد بل حتى يقع الشروع في العمل - وهي الجعل والقراض باتفاق، والمغارسة والمزارعة على خلاف - فإنَّما نُظر فيها إلى عذر العامل؛ لأنه قد يخف إلى العقد لرغبة في العوض، ثم يَتَبَيَّنُ له أنه لا يستطيع الوفاءَ بعمله، فمصلحةُ العقد بالأصالة في لزومِه، وتأخُّر اللزوم في هذه لمانع عارض، خلافًا لظاهر كلام القرافي في «الفرق التاسع والمائتين».

ومن معاني الرواج المقصود انتقالُ المال بأيدٍ عديدةٍ في الأمة على وجهٍ لا حرج فيه على مكتسبِهِ، وذلك بالتجارة، وبأعواض العَمَلَة الَّتِي تدفع لهم من أموال أصحاب المال، فتيسير دوران المال على آحاد الأمة، وإخراجُه عن أن يكون قارًّا في يدٍ واحدة، أو منتقلاً من واحد إلى واحدٍ مقصدٌ شرعي، فُهمت الإشارةُ إليه من قوله تعالى في قسمة الفيء: ﴿كَيۡ لَا يَكُونَ دُولَةَۢ بَيۡنَ ٱلۡأَغۡنِيَآءِ مِنكُمۡ﴾ [الحشر/ ٧]،

فالدُّولَةُ تداولُ المالِ وتعاقبُه، أي كيلا يكون مالُ الفيء يتسلمُه غنيٌّ من غنيٍّ، كالابن البكر من أبيه مثلاً، أو الصاحب من صاحبه، والشريعة قد بلغت إلى مقصدها هذا بوجه لطيف، فراعت لمكتسِبِ المال حقَّ تمتُّعِه به فلم تصادره في ماله بوجه يحرجه، لما هو في جبلة النفوس من الشُّحِّ بالمال، فجعلت لحالة المال حُكْمَيْن: أحدهما حكْمُه في مدة حياة صاحبه، والثاني حكْمُه بعد موت صاحبه.

فأما في الأول فأباحت لمالك المال في مدة حياته تصرفَهُ فيه واختصاصَهُ به، حثًّا للناس على السعي في الاكتساب لتوفير ثروة الأمة، وإبعاد الـمُفْشِلات عنها، فلم تجعل عليه في مدة حياة مكتسِبِه إلاّ حقَّ الله فيه، وهو الزكاة على اختلاف أحوالها وتخميس المغانم .

والثاني حكمُه بعد موت مكتسبه، وفي هذه الحالة نفذت الشريعةُ مقصدَها من توزيع الثروة تنفيذًا لطيفًا؛ لأن مكتسبَ المال قد قضى منه رغبتَهُ في حياته، فصار تعلقُ نفسِهِ بماله بعد وفاته تعلقًا ضعيفًا، إلا إذا كان على وجه الفضول، فعِلْمُ المكتسِبِ باقتسام ماله بعد موته لا يُثَبِّطُه عن السعيِ والكدِّ في تنميته مدةَ حياته، فشرع الإسلامُ قسمةَ المال بعد وفاة مكتسبه، وقد كانوا في الجاهلية يوصون بأموالهم لأحبِّ الناس إليهم أو أشهرهم في قومهم، تقرُّبًا إليهم وافتخارًا بهم، فأبطل الإسلام ذلك، فأوجب الوصيةَ للأقارب بآية: ﴿ كُتِبَ عَلَيْكُمْ إِذَا حَضَرَ أَحَدَكُمُ ٱلْمَوْتُ إِن تَرَكَ خَيْرًا ٱلْوَصِيَّةُ لِلْوَٰلِدَيْنِ وَٱلْأَقْرَبِينَ بِٱلْمَعْرُوفِ حَقًّا عَلَى ٱلْمُتَّقِينَ ﴾ [البقرة/ ١٨٠]، ثم نُسخَ بشرْعِ المواريث المُبَيَّن في القرآن والسنة،

ولم يُجعلْ لصاحب المال حقٌّ في صرفه بعد موته إلاَّ في ثلث ماله أن يوصي به لغير وارث، فتمَّ مقصدُ التوزيع بحكمة، وهي جعلُ المال صائرًا إلى قرابة صاحبه؛ لأن ذلك ممَّا لا تشمئزُّ منه نفسُه، ولأنَّ فيه عونًا على حفظ المال في دائرة القبيلة، وإنَّمَا تتكوَّن الأمةُ من قبائلها، فيؤول ذلك إلى حفظه في دائرةِ جامعةِ الأمة.

ولَمْ تحرِم الشريعةُ أولِي الأرحام من حقٍّ في المال، وقد كان أهلُ الجاهلية يحرمون جانب المرأة من الميراث، فمن أين يجيء طمع أولي الأرحام؟ وقد سمَّى القرآنُ ذلك فريضة، وأكَّد المحافظةَ عليها بقوله في صدر آية المواريث: ﴿يُوصِيكُمُ ٱللَّهُ فِىٓ أَوْلَـٰدِكُمْ﴾، وقوله في خلالها: ﴿ءَابَآؤُكُمْ وَأَبْنَآؤُكُمْ لَا تَدْرُونَ أَيُّهُمْ أَقْرَبُ لَكُمْ نَفْعًا ۚ فَرِيضَةً مِّنَ ٱللَّهِ ۗ إِنَّ ٱللَّهَ كَانَ عَلِيمًا حَكِيمًا﴾، وقوله في آخرها: ﴿تِلْكَ حُدُودُ ٱللَّهِ﴾ [النساء/ ١١].

ومن وسائل رواج الثروة القصدُ إلى استنفاد بعضها، وذلك بالنفقات الواجبة على الزوجات والقرابة، فلم يُتركْ ذلك لإرادة القيِّم على العائلة، بل أوْجَبَ الشَّرْعُ عليه الإنفاقَ بالوجه المعروف، وهو ممَّا شمله قولُه تعالى: ﴿وَمِمَّا رَزَقْنَـٰهُمْ يُنفِقُونَ﴾ [البقرة/ ٣]، وقوله: ﴿وَلَا تَجْعَلْ يَدَكَ مَغْلُولَةً إِلَىٰ عُنُقِكَ وَلَا تَبْسُطْهَا كُلَّ ٱلْبَسْطِ فَتَقْعُدَ مَلُومًا مَّحْسُورًا﴾ [الإسراء/ ٢٩]، وفي الآية الأخرى: ﴿وَٱلَّذِينَ إِذَآ أَنفَقُوا۟ لَمْ يُسْرِفُوا۟ وَلَمْ يَقْتُرُوا۟ وَكَانَ بَيْنَ ذَٰلِكَ قَوَامًا﴾ [الفرقان/ ٦٧]، ومن طرق الاستنفاد نفقاتُ التحسين والترفُّه، وهي وسيلةٌ عظيمة لانتفاع الطبقتين الوُسطَى، والدُّنيا في الأمة من أموال الطبقة العليا، وهي أيضًا عوْنٌ عظيم على

ظهور مواهب أهل الصنائع والفنون في تقديم نتائج أذواقهم وأناملهم، وهذه النفقاتُ هي المشارُ إليها بقوله تعالى: ﴿قُلْ مَنْ حَرَّمَ زِينَةَ ٱللَّهِ ٱلَّتِيٓ أَخْرَجَ لِعِبَادِهِۦ وَٱلطَّيِّبَٰتِ مِنَ ٱلرِّزْقِۚ قُلْ هِىَ لِلَّذِينَ ءَامَنُواْ فِى ٱلْحَيَوٰةِ ٱلدُّنْيَا خَالِصَةً يَوْمَ ٱلْقِيَٰمَةِۗ كَذَٰلِكَ نُفَصِّلُ ٱلْءَايَٰتِ لِقَوْمٍ يَعْلَمُونَ﴾ [الأعراف/ ٣٢]، وقوله: ﴿يَٰبَنِىٓ ءَادَمَ خُذُواْ زِينَتَكُمْ عِندَ كُلِّ مَسْجِدٍ وَكُلُواْ وَٱشْرَبُواْ وَلَا تُسْرِفُوٓاْ﴾ [الأعراف/ ٣١]، غير أن الشريعة لم تعمد إلى هذا النوع من الاستنفاد بالطلب الحثيث؛ اكتفاءً بما في النفوس من الباعث عليه، كما قدمنا الإشارة إليه في أوليات هذا المبحث، وتجنُّبًا لأن يصير التحريضُ عليه حملاً للأمة على السَّرَفِ الَّذِي يُعَرِّض صاحَبه لاختلال ثروته، فيكون اختلالاً لجزء من نظام الثروة، وذلك قد يجر إلى اختلال الكل.

ومن وسائل رواج الثروة تسهيلُ المعاملات بقدر الإمكان، وترجيحُ جانبِ ما فيها من المصلحة على ما عسى أن يعترضَها من خفيف المفسدة، ولذلك لم يُشترطْ في التبايع حضورُ كلا العوضين، فاغتُفِرَ ما في ذلك من احتمال الإفلاس، وشُرِعت المعاملاتُ على العمل مثل المغارسة والمساقاة، واغْتُفِرَ ما في ذلك من الضرر، قصدًا في جميع ذلك إلى تسهيل المبادلة لتيسير حاجات الأمة، وقد دلَّ على ذلك قولُه تعالى: ﴿إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً حَاضِرَةً تُدِيرُونَهَا بَيْنَكُمْ فَلَيْسَ عَلَيْكُمْ جُنَاحٌ أَلَّا تَكْتُبُوهَا﴾ [البقرة/ ٢٨٢].

وتختلف أنواعُ المتموِّلات في سهولة رواجها اختلافًا عظيمًا، والأصل في سهولة الرواج يعتمد خفةَ النقل، وقبولَ طول الادخار، ووفرةَ الرغبات في

التحصيل، وتيسرَ التجزئة إلى أجزاء قليلة، فالحبوب من القمح والشعير، ونحوهما، أيسرُ رواجًا من التمر، والزبيب، والتين المجفف، وأخفّ نقلاً، وأطولُ ادخارًا، وأكثرُ مرغوبيةً وأيسرُ تجزئة، والفواكه دون ذلك في جميع هذه الصفات، والألبان واللحوم ضعيفة في جميعها، والسمن والعسل مستويان في صفة الادخار والنقل، ومختلفان في وفرة المرغوبية، والأنعام أقوى في وفرة المرغوبية، وخفة النقل، وأعسرُ ادخارًا وتجزئة، والرباع والعقار دون غيرها في معظم الصفات عدا صفة المرغوبية، فإن الناس في اقتنائها أرغب، وعدا صفة الادخار؛ لأن الخطر عنها أبعد .

وأهم ما اصطلح عليه البشر في نظام حضارتهم المالي وضعُ النقدين أعواضًا للتعامل، فقد كان التعامل الطبيعي بين البشر يحصل بالتعاوض في الأعيان، بحسب الاحتياج الباعث على الرغبة في صنف من أصناف الأشياء المنتفع بها، وكلَّمَا قَرُب قومٌ من البداوة والبساطة قلَّ التعامل بالنقدين بينهم، وهو المعنى الَّذِي من أجله نرى الفقهاء يقسمون الناس إلى أهل ذهب، وأهل فضة، وأهل أنعام، وكان من حقهم أن يزيدوا في التقسيم أهلَ الحبوب والثمار، مثل: الأوس، والخزرج، وثقيف، فإن هذا القسم قد كان كثيرًا في بلاد العرب في الجاهلية، والإسلام .

فالتعامل بالنقدين أيسرُ من التعامل بالأعيان من الأشياء من سائر الجهات، وبخاصة من جهةِ سهولة تجزئة القيمة، وسهولة التعاوض في الأمور الثقيلة في التسلم كالمقادير الكثيرة، وفي الأشياء الَّتِي يعسر فيها تعاوضُ الأعيان

كالرباع والعقار، إلاَّ أن النقدين عند حالة الاضطرار مثل حالة الحصار، وحالة الجدب، والمجاعة، لا تغني عن أصحابها شيئًا، فالنقدان عوضان صالحان بغالب أحوال البشر، وهي أحوال الأمن، واليسر، والخصب .

ومن أحسن ما ظهرت فيه مزيةُ التعامل بالنقدين أنه يمكن فيه تمييز البائع من المشتري، فباذلُ النقدِ مشترٍ، وباذل العوض بائع، ولأن النقدين يُطلبان ولا يعرضان بخلاف بقية المتمولات، فإنها يلحقها العرض والطلب، ولا يلحق العرض بالنقدين إلاَّ نادرًا، كما يضع صاحب رأس المال مقدارًا من ماله لمن يرغب المعاملة معه به، مثل وضع رأس مال السلم، ورأس مال القِراض، وترويج أوراق البنوك.

وقد كان كثيرٌ من التعامل في الإسلام في عهد النبوة حاصلاً بطريقة المعاوضة، فلذلك كثرت المنهيات عن بيع الأشياء بأمثالها؛ لأن غالب تلك البيوع كان يتطرق إليه الغررُ والتغابن، ولعسر ضبط قيمة العوض، ولكثرة اختلاف صفات الجنس الواحد من تلك الأعواض واختلاف أنواعه، مثل أنواع التمر والحنطة وصفاتها في الجودة والرداءة والجدة والقدم. وكان احتياج أحد المتعاملين أو كليهما في المعاملة الواحدة إلى تحمُّلِ الغرر باعثًا للمحتاج منهما على تحمُّل الغرر لقضاء حاجته، وباعثًا للآخر على إلجاء المظنون به الاحتياج إلى تحمل الغبن والغرر. فالغرر والغبن لا يكادان يفارقان معاوضاتِ الأعيان، ولذلك اغتُفِر فيها ما لابد منه ولم يغتفر ما زاد على ذلك. ألا ترى إلى إباحة بيع الجزاف في الأشياء الَّتِي تكال وتوزن ولم يبح بيع النقدين جزافًا.

وقد جاء في حديث رافع بن خديج في النهي عن كراء الأرض أنه قال: «كانت الأرض تُكْرَى بالطعام ونحوه، وأما الذهب والوَرِق فلم يكن يومئذ. قال حنظلة بن قيس فقلت لرافع: فكيف هي بالدينار والدرهم ؟ فقال رافع: ليس بها بأس بالدينار والدرهم». قال البخاري في صحيحه عن الليث بن سعد: «إن الَّذِي نهي عنه من ذلك ما لو نظر فيه ذوو الفهم بالحلال والحرام لم يجيزوه، لما فيه من المخاطرة».

وفي حديث البراء بن عازب، وزيد بن أرقم قالا: كُنَّا تاجرين على عهد رسول الله، فسألناه عن الصرف، فقال: «إن كان يدًا بيد فلا بأس، وإن كان نَساءً فلا يصلح»، يعني فلم يمنع فيه التفاضل كما منعه في بيع الطعام بمثله، وما أحسب ذلك إلاَّ لانتفاء الغرر بإمكان ضبط الدنانير، والدراهم .

وفي الموطأ عن أبي سعيد الخدري وأبي هريرة: أن رسول الله ﷺ استعمل رجلاً على خيبر فجاءه بتمر جنيب، فقال له رسول الله ﷺ: «أكل تمر خيبر هكذا؟»، فقال: لا والله يا رسول الله، إنَّا لنأخذ الصاع من هذا بالصاعين، فقال رسول الله ﷺ: «لا تفعل، بعِ الجَمْعَ بالدراهم، ثم ابتع بالدّراهم جنيبًا»[1].

وقد ظهر من هذا كله، أن من مقاصد الشريعة تكثيرَ التعامل بالنقدين؛ ليحصل الرواجُ بهما، وفي سنن أبي داود عن عبد الله بن مسعود: «نهى

(١) الجنيب صنف من التمر نفيس. والجمع: صنف من التمر رديء.

رسول الله ﷺ أن تكسر سكة المسلمين الجائزة بينهم إلاَّ من بأس»، وما أحسب نهيَ رسول الله ﷺ عن استعمال الرجال الذهب، والفضة، إلا لحكمةٍ تعطيلِ رواج النقدين، بكثرة الاقتناء المفضي إلى قلتهما.

وفي مشروعية التوثق جاء قوله تعالى: ﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة/ ٢٨٢]، وقوله: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة/ ٢٨٢]، وقوله: ﴿وَإِن كُنتُمْ عَلَىٰ سَفَرٍ وَلَمْ تَجِدُواْ كَاتِبًا فَرِهَٰنٌ مَّقْبُوضَةٌ فَإِنْ أَمِنَ بَعْضُكُم بَعْضًا فَلْيُؤَدِّ ٱلَّذِى ٱؤْتُمِنَ أَمَٰنَتَهُۥ وَلْيَتَّقِ ٱللَّهَ رَبَّهُۥ﴾ [البقرة/ ٢٨٣].

وأما وضوح الأموال فذلك إبعادُها عن الضرر، والتعرض للخصومات بقدر الإمكان، ولذلك شرع الإشهاد، والرهن في التداين.

وأما حفظُ الأموال فأصله قول الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُواْ لَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ إِلَّآ أَن تَكُونَ تِجَٰرَةً عَن تَرَاضٍ مِّنكُمْ﴾ [النساء/ ٢٩]، وقول النبي ﷺ في خطبة حجة الوداع: «إن دماءكم وأموالكم عليكم حرام كحرمة يومكم هذا، في شهركم هذا، في بلدكم هذا»، وقوله: «لا يحل مال امرئ مسلم إلاَّ عن طيب نفس»، وقوله: «من قُتِل دون ماله فهو شهيد» وهو تنويهٌ بشأن حفظ المال، وحافظه، وعظم إثم المعتدي عليه، وإذا كان ذلك حكم حفظ مال الأفراد، فحفظُ مال الأمة أجلُّ وأعظم.

إذًا فحُقَّ على ولاة أمور الأمة ومتصرِّفي مصالحها العامة النظرُ في حفظ الأموال العامة، سواء في ذلك تبادلها مع الأمم الأخرى، وبقاؤها بيد الأمة الإسلامية، فمن الأول: سنُّ أساليب تجارة الأمة مع الأمم الأخرى، ودخول سلع أحد الفريقين وأموالهم إلى بلاد الفريق الآخر، كما في أحكام التجارة إلى أرض الحرب، وأحكام ما يؤخذ من تجار أهل الذمة، والحربيين على ما يدخلونه من السلع إلى بلاد الإسلام، وأحكام الجزية، والخراج.

ومن الثاني: نظام الأسواق والاحتكار، وضبط مصارف الزكاة والمغانم، ونظام الأوقاف العامة، وحقَّ على من ولِيَ مال أحد أن يحفظه، وقد قال الله تعالى: ﴿وَلَا تُؤْتُوا۟ ٱلسُّفَهَآءَ أَمْوَٰلَكُمُ ٱلَّتِى جَعَلَ ٱللَّهُ لَكُمْ قِيَٰمًا وَٱرْزُقُوهُمْ فِيهَا وَٱكْسُوهُمْ وَقُولُوا۟ لَهُمْ قَوْلًا مَّعْرُوفًا﴾ [النساء/ ٥]، وقال: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓا۟ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ وَلَا تَأْكُلُوهَآ إِسْرَافًا﴾ [النساء/ ٦]، وحُقَّ على كلٍّ أحد احترامُ مالِ غيرِه، ولذلك تقرر غُرْم المُتْلَفات وجعل سببها الإتلاف، ولم يلتفت فيها إلى نية الإتلاف، لأن النية لا أثر لها في ذلك .

وأما إثبات الأموال فأردتُ به تقرُّرَها لأصحابها بوجهٍ لا خطر فيه، ولا منازعة، فمقصد الشريعة في ثبات التملك والاكتساب أمور:

الأول: أن يختص المالك الواحد أو المتعدد بما تملكه بوجه صحيح، بحيث لا يكون في اختصاصه، به وأحقيته تردُّد ولا خطر، ولذلك قال الله تعالى:

﴿وَأَشْهِدُوٓاْ إِذَا تَبَايَعْتُمْ﴾ [البقرة/ ٢٨٢]، فليس يدخل على أحد في ملكه منعُ اختصاصه إلاَّ إذا كان لوجه مصلحة عامة، وقد قال عمر: «والذي نفسي بيده لولا المال الَّذِي أحمل عليه في سبيل الله، ما حميت عليهم من بلادهم شبرًا».

وعلى هذا المقصد انبنت أحكامُ صِحَّة العقود وحملِها على الصحة، والوفاء بالشرط، وفسخ ما تطرق إليه الفساد منها لمنافاته لمقصد الشريعة، أو لمعارضة حقٍ آخر اعتدي عليه، ولذلك قال رسول الله ﷺ للذي سأله عن بيع التمر بالرطب: «أينقص الرطب إذا جف؟» قال: نعم، قال: «فلا إذن»، فليس الاستفهام بقوله: «أينقص الرطب»، استفهامًا حقيقيًّا، ولكنه إيماءٌ إلى علة الفساد، وقال في نهيه عن بيع الثمرة قبل بدو صلاحها: «أرأيت إن منع الله الثمرة فبم يأخذ أحدكم مال أخيه؟».

والمقصد من الاكتساب مثل المقصد من التملك فيما ذكرنا، فبذلك كانت الأحكامُ مبنيةً على اللزوم في الالتزامات، والشروط، وفي الحديث: «المسلمون على شروطهم إلاَّ شرطًا أحلَّ حرامًا أو حرمَّ حلالاً»، وقد قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيْنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٍ مُّسَمًّى فَٱكْتُبُوهُ﴾ [البقرة/ ٢٨٢].

وفي حديث الترمذي عن العداء بن خالد أنه اشترى من رسول الله ﷺ عبدًا أو أمة فأمر رسول الله ﷺ أن يكتب له: «هذا ما اشترى العداء بن خالد من

رسول الله ﷺ، اشترى منه عبدًا، أو أمة بيع المسلم للمسلم، لا داء، ولا خبثة، ولا غائلة».

الثاني: أن يكون صاحبُ المال حرَّ التصرف فيماَ تملَّكه، أو اكتسبه تصرفًا لا يضر بغيره ضرًّا معتبرًا، ولا اعتداءَ فيه على الشريعة، ولذلك حجر على السفيه التصرف في أمواله، ولم يجز للمالك أن يفتح في ملكه ما فيه ضرر بمالك أخر مجاور له، ومنعت المعاملة بالربا؛ لما فيه من الأضرار العامة، والخاصة.

الثالث: أن لا يُنْتَزَع منه بدون رضاه، وفي الحديث: «ليس لعرق ظالم حق»، فإذا تعلق حق الغير بالمالك وامتنع من أدائه، أُلْزِم بأدائه، ومن هنا جاء بيع الحاكم والقضاء بالاستحقاق، ولرعي هذا المقصد كان المتصرف بشبهةٍ في عقارٍ، فائزًا بغلاته الَّتِي استغلها إلى يوم الحكم عليه بتسليم العقار لمن ظهر أنه مستحقه.

وتقريرًا لهذا المقصد قررت الشريعة التملُّكَ، الَّذِي حصل في زمان الجاهلية بأيدي من صار إليهم في تلك المدة ومن انتقل إليهم منها. فقد قال رسول الله ﷺ: «أَيُّما دارٍ أو أرض قسمت في الجاهلية فهي على قسم الجاهلية، وأيما دار أو أرض أدركها الإسلام فلم تقسم فهي على قسم الإسلام».

أمّا العدل فيها، فذلك بأن يكون حصولُها بوجه غير ظالم، وذلك إمَّا أن تحصل بعمل مكتسبها، وإما بعوض مع مالكها أو تبرع، وإما بإرث، ومن مراعاة العدل، حفظ المصالح العامة، ودفع الأضرار، وذلك فيما يكون من الأموال تتعلق

به حاجةُ طوائف من الأمة لإقامة حياتها، مثل، الأموال الَّتِي هي غذاء وقوت، والأموال الَّتِي هي وسيلة دفاع العدو عن الأمة، مثل اللامة والآطام بالمدينة في زمن النبوة، فتلك الأموال وإن كانت خاصة بأصحابها إلا أن تصرفهم فيها لا يكون مطلقَ الحرية، كالتصرف في غيرها .

وهذا وجه النهي عن أكل لحوم الحمر الأهلية في غزوة خيبر، بناءً على القول بأنه تحريمٌ عارض لا ذاتي، وهو قول كثير من العلماء، قالوا: لأنها كانت حمولتهم في تلك الغزوة، وفي صحيح البخاري من حديث ابن عمر «أنهم كانوا يشترون الطعام من الركبان على عهد النبوة، فيبعث عليهم من يمنعهم أن يبيعوه حيث اشتروه، حتى ينقلوه حيث يباع الطعام، وكانوا يضربون على أن يبيعوه حتى يؤوه إلى رحالهم»، ولذلك كان من الحق إبطال الاحتكار في الطعام، وفي الموطأ أن عمر بن الخطاب قال: «لا حكرة في سوقنا، لا يعمد رجال بأيديهم فضول من أذهاب[1] إلى رزق من رزق الله نزل بساحتنا، فيحتكرونه علينا، ولكن أيما جالب على عمود كبده في الشتاء، والصيف، فذلك ضيف عمر، فليبع كيف شاء، وليُمْسِكْ كيف شاء».

(١) أذهاب: جمع مفرده: ذهب، وهو مكيال معروف باليمن.

الصِّحَّة والفساد

وعلى رعي مقاصد الشريعة من التصرفات المالية تجري أحكامُ الصحة، والفساد في جميع العقود في التملكات، والمكتسبات، فالعقدُ الصحيح هو الَّذِي استوفَى مقاصدَ الشريعة منه، فكان موافقًا للمقصود منه في ذاته، والعقد الفاسد هو الَّذِي اختل منه بعضُ مقاصد الشريعة.

وقد يقع الإغضاء عن خلل يسير ترجيحًا لمصلحةِ تقريرِ العقود، كالبيوع الفاسدة إذا طرأ عليها بعضُ المفوتات[١] المقررة في الفقه، وقد كان الأستاذ أبو سعيد بن لب مفتي حضرة غرناطة في القرن الثامن يفتي بتقرير المعاملات الَّتِي جرى فيها عرف الناس على وجه غير صحيح في مذهب مالك، إذا كان لها وجه ولو ضعيفًا من أقوال العلماء.

(١) المفوتات للبيوع الفاسدة هي حوالة الأسواق في غير الرباع، وتلف عين المبيع أو نقصانها، وتعلق حق الغير به، وطول المدة من السنين نحو العشرين في الشجر.



مقاصد الشريعة في المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان

علمتَ مِمَّا قدمناه آنفًا أن الشريعة قصدت من تشريعها في التصرفات المالية إنتاجَ الثروة للأفراد ولمجموع الأمة، وقد مضى أن الثروة تتقوَّمُ من المتموِّلات ومن العمل، فالعمل أحد أركان الثروة، وآلةُ استخدام ركنيها الآخرين.

ونريد من العمل في مبحثنا هذا نوعًا من أنواع جِنس العمل، وهو خصوص العمل الَّذِي يقوم به غيرُ صاحبِ مالٍ في مال غيره، ليحصِّلَ بعمله جزءًا من إنتاج مال استعمله صاحبه لتحصيل جزء مثله معه، ولأجل كون القادرين على العمل، والإنتاج يكثر فيهم من ليس بيده مالٌ يستعين به على العمل المثمر المنتج، أو بيده مالٌ يوازي مقدرتَهُ على الإنتاج، وكونِ كثيرٍ من أصحاب الأموال يُعْجِزُهم العملُ في أموالهم عملاً يوازي ما تستدعيه مقاديرُ تلك الأموال من النتائج، لا سيما أصحاب الأموال الَّذِين انجرت لهم الأموال من تلقاء غيرهم بعطية، أو ميراث، لأجل ذلك كان الأصلان العظيمان من أصل الثروة - وهما المال والعمل - مُعَرَّضيْن للعوائق، وتعطيل الإنتاج في أحوال كثيرة، وذلك رزْءٌ على أصحابهما وعلى الأمة، فكان مِمَّا اهتدى إليه ذوو العقول إيجادُ طرائق

تتألف فيها أموالُ أصحاب الأموال، وأعمالُ المقتدرين على العمل ليحصل من مجموع ذلك إنتاجٌ نافع للفريقين. وكان من حِكْمَة التَّشْريع الإسلامي أن لا يُوصِد في وجوه الفريقين سلوكَ الطُّرُقِ الـمُثْلى من تلك الطرائق بوجه عادل، مع الغضِّ عمَّا يتطرق إلى ذلك من مخالفةٍ مَّا للتشريعات الَّتِي بُنِيت عليها أحكامُ المعاملات المالية في المعاوضات.

إن المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان هي إجارة الأبدان، والمساقاة، والمغارسة، والقِراض، والجعل، والمزارعة، وهي كلُّها عقودٌ على عمل المرء ببدنه وعقله، وعلى قضاء وقتٍ من عمره في ذلك، ما عدا المغارسة فإن فيها إحضارَ متموِّلٍ، قليل من جهة عاملها وهو الأعواد المغروسة، إلاَّ أنها تافهة بالنسبة إلى أهمية العمل، وكذلك ما يحصل في المساقاة بقلةٍ من إصلاح دلو، وإصلاح الحوض، فهذه العقود لا تخلو من غرر لِعُسْرِ انضباط مقادير العمل المُتَعَاقَدِ عليه، وعسْرِ معرفة العامِل ما ينجرُّ إليه من الربح من جراء عمله، ولِعُسْرِ انضباط ما ينجر إلى صاحب المال فيها من إنتاج أو عدمه، غير أن الشريعةَ ألغت الغررَ؛ لأن إضرارَ مراعاته أشدُّ من إضرار إلغائه، لِمَا في مراعاته من حرمان كثيرٍ من الأمة فوائدَ السعْيِ والاكتساب، وهي أيضًا لا تخلو من إضرار يلحق العاملَ في أحوال كثيرة، إذا عمل عمله في المساقاة، أو المزارعة فلم يثمر الشجر، أو عمل في الجعل فلم يحصل المجاعَلُ عليه، أو عمل في القراض فلم يَنض ربح، فيكون العاملُ قد أضاع الوقتَ، وتجشَّمَ مشقةَ العمل ولَمْ يحصل له شيء، وقد ألغت الشريعةُ هذا الضرر؛ لأن بقاء أهل العمل بطَّالين، أشدُّ عليهم من ضرر الخيبة في بعض الأحوال.

وإذ قد كان العَمَلَةُ في هذه العقود هم مظنةَ الحرص على التعجيل، بانعقاد هذه العقود من جراء حاجتهم إلى الارتزاق، وكونهم لا يستطيعون لذلك حيلةً إلاَّ بعمل أبدانهم - ولطالما رأيناهم يقحمون أنفسهم في التعاقد على أعمال تنوء بهم حين لم يجدوا ما يعملون فيه - فلو ضيق عليهم الشروطَ أصحابُ الأموال الَّذِين يمدونهم بما يعملون هم فيه لتعَطَّل عليهم الارتزاقُ من أعمالهم، أو لأقدموا على ذلك عند التعاقد، وعجزوا عن الإيفاء فتحدث بذلك الخصوماتُ بينهم، ولكان شعورُ أصحاب الأموال بحاجة العملة إلى العمل مظنةَ أن يغريَهم على الرغبة، والحرص في زيادة الإنتاج لأنفسهم والإجحاف باستثمار العملة، وإذ كان ذلك كذلك كان مقصدُ الشريعةِ في هذه المعاقدات كلِّها الحياطة لجانب العملة لسدِّ هذه الذريعة عنهم؛ كيْلاَ يذهب عملُهم باطلاً أو مغبونًا، ولم تر معذرةً لأصحاب الأموال في هذا التضييق؛ لأن لهم طرائقَ شتَّى يستثمرون بها أموالهم، فهم في خيرة من استعمالها أو اكتنازها للإنفاق منها وتقتيرها، بخلاف حال العملة، فهم إن حُرِمُوا مساعدةَ أصحاب الأموال بقوا عاطلين.

ولا يَظُنَّنَّ أحدٌ أن الشريعة تستبيحُ أموالَ أصحاب الأموال ليأكلها العملةُ باطلاً، ولكنها أرادت حِراسةَ حقوقِهم من الاعتداء عليها، فذلك عدلٌ، وصلاحٌ للفريقين كليهما، ولقد استقريتُ ينابيعَ السنة في هذه المعاملات البدنية على قلة الآثار الواردة في ذلك وتتبعتُ مرامي علماء سلف الأمة، وخاصة علماء المدينة في شأنها، فاستخلصت من ذلك أن المقاصد الشرعية فيها ثمانية.

أحدها: تكثير المعاملات المنعقدة على عمل الأبدان، وهذا مدلول لاغتفار الغرر فيها، فلولا الحاجةُ إليها لَمَا اغتفرت الشريعةُ فيها ما لم تغتفره في المعاملات المالية من الجانبين، وقد رجعت بذلك إلى قسم المصالح الحاجية، وقد أعطى الأنصارُ حوائطَهم للمهاجرين على أن يكفوهم العمل ولهم نصف الثمرة، وعاملَ رسول الله ﷺ يهودَ خيبر على أنَّ عليهم عملَ النخل، ولهم نصف الثمرة مع العلم بأن أرض خيبر صارت للمسلمين؛ لأنها فُتِحت عنوة، وقد كاد علماء الإسلام أن يتفقوا على مشروعية المساقاة والمزارعة، وقال المالكية بالمغارسة، وأهملها الحنفية والشافعية، ولأجل هذا المقصد جزمنا بضعف القول بقصر المساقاة على النخيل والكروم، ورجَّحْنا القولَ بجواز المساقاة في الشجر، والزرع المحتاج إلى العمل على القول بتخصيصها بالشجر دون الزرع، ورَجَّحْنا ما جرى عليه العملُ بالأندلس من إعطاء أرض الحبس مغارسة.

الثاني: الترخيص في اشتمالها على الغرر المتعارَف في أمثالها، وهو من لوازم الأمر الأول، فقد أشرت إلى ذلك في مطلع هذا المبحث، مِّما دلَّ على أن الغرر لازمٌ لحقائق هذه العقود، وأحسب أن الغررَ لم يُغْتفر في شيءٍ من العقود سوى العقود على أعمال الأبدان، وينبغي أن لا تغفل عن كون الغرر المُغْتَفَرِ هو الغررُ فيما يعسر انضباطُه من العمل ومدته، واختلاف أزمانه من حرٍّ وقرٍّ، فأمَّا ما يتيسر فيه ذلك فلابد من ضبطه وبيانه، مثل بيان نوع العمل، ومقدار الأجر،

ومقدار رأس مال القِراض، ومقدار ما للعامل من الربح في القراض، أو من الثمرة في المساقاة، أو من الجزء في المغارسة.

الثالث: التحرز عمَّا يُثْقِل على العامل في هذه العقود، لكي لا يستغل ربُّ المال اضطرارَ العامل إلى التعاقد على العمل، فينتهزَ ذلك للتجاوز في أرباح نفسه، ولذلك قالوا لا يجوزُ أن يُشترطَ على عامل المساقاة عملٌ كثير غيرُ عملِ بدنه، إلاَّ ما لا بال له، كشد الحظيرة وإصلاح الضفيرة،[١]، ولا اشتراط نفقة على العامل كنفقة الدواب وعبيد الحائط، ولا يجوز أن يشترط على عامل المغارسة تكسيرُ أرضٍ شعراء[٢]، ولا جعلُ جدار للأرض المغترسة، بخلاف أن يشترط على رب الأرض فهو جائز وماضٍ، ولازم، وإنَّما قال علماؤنا في المزارعة، إذا أعطى ربُّ الأرض لعامل المزارعة الأرض مُحْتَرَثَةً: لا يجوز أن يشترط على العامل أن يحرثها عند انتهاء مدة المزارعة، ويسلمها لربِّها محترثة كما وجدها، لمراعاة هذا المقصد، وهو أن يكون ربُّ الأرض بعد أن حرث أرضَه احتاج إلى عاملٍ يزرعها، وأن العامل لولا أنه وجدها محترثة لَمَا تقبلها، فيكون الشرط عليه بأن يتركها محروثة إلجاءً له.

الرابع: أن هذه العقود لم يُعتبر لزومُ انعقادها بمجرد القول، بل جُعِلَتْ على الخيار إلى أن يقع الشروعُ في العمل عندنا، أمَّا الجعل والقراض فباتفاق،

(١) الحظيرة: السياح الذي يُجعل خارج الحائط لمنع الدخول إليه، وهو المُسَمّى عندنا الطابية والتخم. والضفيرة: مجتمع الماء الذي يسقط من الدلو ومن الجابية.
(٢) الأرض الشعراء: الكثيرة الشجر.

وأمَّا المغارسة والمزارعة فعلى الراجح، ولم يُسْتَثْنَ منها إلاَّ المساقاة، فقالوا لزومها بالعقدة؛ لأن في تأخير لزومها إضرارًا على الأشجار والزرع، وعندي أنه ينبغي أن تكون جميع العقود مشتملة على عمل البدن غيرَ لازمةٍ بمجرد القول، بل تلزم بالشروع في العمل، وحيث كان معنى ذلك آئلاً إلى خيار العامل، كان الوجهُ أن يُضْرَب للعامل في هذه العقود آجالٌ لابتداء العمل - كشأن بيع الخيار - بما ينفي المضرة عن صاحب المال، مثل إبَّان ابتداء الخدمة في المساقاة، وإبَّان الحراثة في المزارعة، وإبَّان ابتداء الغرس لذلك العام في المغارسة؛ كيلا يضيع بالتأخير على صاحب المال عام كامل.

الخامس: إجازة تنفيل العمَلَة في هذه العقود بمنافعَ زائدةٍ على ما يقتضيه العملُ، بشرط دون تنفيل ربِّ المال، فقد قال أئمتُنا بجواز أن يشترط عاملُ المساقاة على ربِّ الحائط الانتفاعَ ببياض من الأرض لنفسه، ولا يجوز اشتراطُ ذلك لربِّ الأرض، ويوجب الفسخ.

السادس: التعجيلُ بإعطاء عوض عمل العامل، بدون تأخيرٍ، ولا نَظِرةٍ، ولا تأجيل؛ لأن العامل مظنةُ الحاجة إلى الانتفاع بعوض عمله، إذ ليس له في الغالب مؤثل مال. وفي الحديث القدسي قال الله تعالى: «ثلاثة أنا خصمهم يوم القيامة، فذكر: ورجل استأجر أجيرًا فاستوفَى منه ولم يعطه أجرَه»، وهذا صادق بتأخير إعطائه أجرَه وبحرمانه منه بالكلية وإن كان الثاني أشدّ، فجعله كحق الله تعالى، ولذلك قال: «أنا خصمهم» أي دون صاحب الحق، وهذا تنويه عظيم بهذا الحق

وزجر شديد عن التهاون به، وفي حديث ابن عمر وجابر وأنس أن رسول الله ﷺ قال: «اعطوا الأجيرَ أجرَه قبل أن يجف عرقه». ولذلك كان تأجيل خدمة المغارسة جائزًا تحديده بقدر تبلغه الأشجار، أو مدة الإثمار، ولا يجوز أن يكون التأجيلُ إلى مدة تتجاوز إبَّان الإثمار، وهو من موجبات فساد العقد.

السابع: إيجادُ وسائل إتمامِ العمل للعامل، فلا يُلزَمُ بإتمامه بنفسه، ولذلك قالوا في عامل المساقاة إذا عجز عن الإتمام إنه يأتي بعامل آخر، لا يضر بصاحب الحائط، ولو كان دون العامل الأول في الأمانة، وإذا لم يجد من يخلفه في العمل، فإن له أن يبيع حظَّه في الثمار إذا بَدا صلاحُها، ويستأجر من يُكْمِل العمل، ويكون للعامل الأولِ ما فضل، وقال المالكيةُ في عامل المغارسة: إن له أن يبيع حقَّه في العمل لآخر يقوم مقامَه، وهي مسألة من غُرَرِ مسائل الفقه المالكي.

الثامن: الابتعاد عن كلِّ شرطٍ، أو عقدٍ يشبه استعبادَ العامل، بأن يبقى يعمل طولَ عمره، أو مدةً طويلةً جدًّا، بحيث لا يجد لنفسه مخرجًا، ولأجل هذا نجد علماءَنا يقولون بفساد المساقاة في الشجر الَّذِي لا ينقطع إثمارُه في وقت من السنة، كشجر الموز وكالقضْب، وكذلك ما تطول مدةُ إثمارِه لصِغَرِه كالمساقاة على وَدِيٍّ[1] النخل، ونَشْءِ شجر الزيتون، وقد قال علماء إفريقية إن تلقيحَ الشجر الَّذِي لا يُنْتَفَعُ به - كجبوز الزيتون العتيق في جبل وسلات قرب القيروان - يجري مْجَرى المغارسة لا مجرَى المساقاة، وعندي أن تأجيل مدة المساقاة في

(١) الوَديُّ: صغار الفسيل، واحدته: وديَّة.

الشجر المخلف للأثمار - كالموز - أجلاً يحصل فيه الانتفاعُ للعامل، خيرٌ من إبطال المساقاة في مثله، لِمَا عَلِمْتَ من المقصد الأول أن تكثيرَ هذه المعاملات مقصودٌ للشريعة، ولأجل هذا كانت المزارعةُ الـمُسمَّاة عندنا في تونس بشرط الخماس(١) - الَّتِي كان معظمُ مزارعات تونس جاريًا عليها - شركةً منافيةً لمقصد الشريعة لا محالة، وإن كانوا يزعمون أن الضرورة دعت إليها.

(١) الخماس شريك المزارعة بخمس ما يخرج من الزرع.

مقاصد أحكام التبرعات

عقودُ التبرعات قائمةٌ على أساس المواساة بين أفراد الأمة، الخادمة لمعنى الأخوة، فهي مصلحةٌ حاجيةٌ جليلة، وأثرُ خلقٍ إسلاميٍّ جميل، فبها حصلت مساعفةُ المعوزين، وإغناءُ المقترين، وإقامةُ الجمِّ من مصالح المسلمين.

وليس الَّذِي نعمد إليه بالبحث في كتابنا هذا هو مطلق العطايا، والتبرعات الَّتِي تسخو بها أيدي أولي الفضل فتضعها في أيدي العفاة، أو تتلطف بها إلى الأحبة، والأقارب من صدقات يومية وعطايا موسمية، فإن تلك التبرعات لا تتبعها نفوس أصحاب الحقوق، وهي من جملة النفقات الَّتِي جرت بها عوائدُ كل الناس في أحوالهم، وتصرفاتهم الخاصة، وقد دخلت تلك العطاءات والتبرعات في الترغيبات الدينية وأُلحِقت بالقربات، وإنَّما الَّذِي نريده هنا هو تلك التبرعات المقصود منها التمليكُ والإغناءُ، وإقامةُ المصالح المهمة، الكائنة في الغالب بأموالٍ يتنافس في مثلها المتنافسون، ويتشاكس في الاختصاص بها المتشاكسون.

فالصدقة، والهبة، والعارية قد تكون من الشِّقِّ الأول داخلةً في عِدَاد النفقات، وقد تكون من الشقِّ الثاني إذا كان المتبرَّعُ به ريعًا، أو عقارًا، أو مالاً عظيمًا، والحَبْس، والعمرى، والوصية، والعتق لا تقع إلاَّ في الشقِّ الثاني، فتكون غِنىً وتمليكًا، سواء كانت لأشخاصٍ مُعيَّنين، أم لأصحاب أوصافٍ مقصودين بالنفع، أو مصالح عامة للأمة، كما يُعْطَى لطلبة العلم والفقراء، وأهل الخير والعبادة، وإقامة الحصون وسدِّ الثغور، وتجهيز الجيوش ومداواة المرضى، فهذه تبتدئ ابتداءً شبيهًا بالقربات يدفع المَرْءَ إليها حبُّه الخيرَ، وسخاءُ نفسه بالفضل، ثم هو يعزم عزمَه ويُلْزِم نفسَه، فتصيرُ تلك القرباتُ إلى انتقال حقِّ المتبرِّع بها إلى المتبرَّع عليه، فتأخذ حكمَ الحقوق الَّتِي يتشاحُّ الناسُ في اقتنائها وانتزاعها، وفي استبقائها ومنعها، فربما عرضت ندامةُ المتبرِّع، أو كراهةُ وارثه أو حاجره، وربما أفرط المتبرَّعُ عليه في تجاوزِ حدِّ ما خُوِّل له، فكانت بسبب هذا العارض الكثير التطرق إليها جديرةً بتسليط قواعد الحقوق ومقاصد التشريع عليها، وقد نجد في استقراءِ الأدلة الشرعية منبعًا ليس بقليل، يرشدنا إلى مقاصد الشريعة من عقود التبرعات على النحو الآتي.

المقصد الأول: التكثير منها لما فيها من المصالح العامة والخاصة، وإذ قد كان شُحُّ النفوس حائلاً دون تحصيل كثيرٍ منها، دلت أدلَّةُ الشريعة على الترغيب فيها، فجعلتها من العمل غير المنقطع ثوابه بعد الموت، ففي الحديث الصحيح: «إذا مات ابن آدم انقطع عمله إلاَّ من ثلاث: صدقة جارية ..... إلخ».

والصدقات الجارية، والأوقاف الَّتِي في زمان رسول الله ﷺ منه ومن أصحابه كثيرة، منها صدقةُ عمر، وقد أشار عليه بها رسول الله ﷺ، وكذلك صدقةُ أبي طلحة الأنصاري فإنها كانت بإشارة رسول الله ﷺ، وصدقةُ عثمان ببئر رومة، قال رسول الله: «من يشتري بئر رومة فيكون دلوُه فيها كدلاء المسلمين»، فاشتراها عثمان وتصدق بها للمسلمين، وتصدق سعد بن عبادة بمخراف له عن أمه توفيت، وكانت هذه الصدقات أوقافًا ينتفع المسلمون بثمرتها على تفصيل في شروطها، فلا شبهة في أن من مقاصد الشريعة إكثار هذه العقود، فكيف يقول شريح بحظر التحبيس؟ وقد قال مالك لَمَّا أُخبِر بمقالة شريح: «رحم الله شريحًا، تكلَّم ببلاده، ولم يرِدِ المدينةَ فيرى آثارَ الأكابر من أزواج النبي ﷺ، وأصحابه، والتابعين بعدهم، وما حبسوا من أموالهم، وهذه صدقات رسول الله ﷺ سبع حوائط، وينبغي للمَرْء أن لا يتكلم إلاَّ فيما أحاط به خبرا».

المقصد الثاني: أن تكون التبرُّعاتُ صادرةً عن طيبِ نفسٍ، لا يخالجُهُ تردُّد؛ لأنها من المعروف والسخاء، ولأنَّ فيها إخراجَ جزءٍ من المال المحبوب بدون عوض يخلفه، فتمحَّضَ أن يكون قصدُ المتبرِّع النفعَ العام، والثوابَ الجزيل، ولذلك كان من مقصد الشارع فيها أن تصدر عن أصحابها صدورًا من شأنه أن لا تعْقُبَه ندامةٌ حتى لا يجيء ضُرٌّ للمحسن من جراء إحسانه، فيحذر الناسُ فعلَ المعروف، إذ لا ينبغي أن يأتي الخير بالشر كما أشار إليه قول الله تعالى: ﴿لَا تُضَآرَّ وَٰلِدَةُۢ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَّهُۥ بِوَلَدِهِۦ﴾ [البقرة/ ٢٣٣]، فطيبُ النفس

المقصودُ في التبرعات أخصُّ من طيب النفس المقرَّرِ في المعاوضات، ومعنى ذلك أن تكون مهلةُ لُزُومِ عقد التبرع عقب العزم عليه وإنشائه، أوْسَعَ من مهلة انعقاد عقود المعاوضة ولزومها.

وقد علمنا ذلك من أدلةٍ في السنة، ومن كلام علماء الأمة، ففي الحديث الصحيح: «أن تصدق وأنت صحيح شحيح تخشى الفقر، وتأمل الغناء، ولا تمهل حتى إذا بلغت الحلقوم قلت: لفلان كذا، ولفلان كذا، ألا وقد كان لفلان»، وهذه الحالة تقتضي التأمُّلَ والعزمَ دون التردد إلى وقت المضيق، ويتحقق حصولُ مهلة النظر بأحد أمرين: هما التحويز، والإشهاد، وقد كان اشتراطُ الحوز في التبرعات ناظرًا إلى هذا المقصد، بحيث لا يعتبر انعقاد عقد التبرع إلاَّ بعد التحويز دون عقود المعاوضات، ولذلك كان حدوثُ مرضِ الموت قبل تحويز العطية مُفِيتًا لها، وناقلاً إياها إلى حكم الوصية، ففي الموطأ عن عائشة - رضي الله عنها - أنها قالت: «إن أبا بكر الصديق كان نحلها جادَّ[1] عشرين وسقًا من ماله بالغابة، فلما حضرته الوفاة قال: والله يا بنية، ما من الناس أحبُّ إليَّ غنىً بعدي منك، ولا أعزُّ علي فقرًا بعدي منك، وإني كنت نحلتك جادَّ عشرين وسقًا، فلو كنتُ جددتيه واحتزتيه كان لك، وإنَّمَا هو اليومَ مالُ وارثٍ، فاقتسموه على كتاب الله».

وأمَّا الإشهاد بالعطية فهو قائمٌ مقامَ الحوز في أصل الانعقاد، وبذلك قال مالك، وأراه مأخوذًا من حديث النعمان بن بشير في الصحيحين أن النعمان

(١) جادّ: اسم فاعل بمعنى اسم مفعول؛ أي مجدود؛ أي مقطوع.

ابن بشير قال: إن أباه بشيرًا أعطاه عطيةً، فقالت أمه عمرةُ بنت رواحة: لا أرضى حتى تُشْهِدَ رسولَ الله، فأتى رسول الله ﷺ فقال: إني أعطيت ابني من عمرة بنت رواحة عطية فأمرتني أن أشهدك يا رسول الله، قال: «أأعطيت سائر ولدك مثل هذا؟» قال: لا، قال: «فاتقوا الله واعدلوا بين أولادكم». قال: فرجع فردَّ عطيته، فهو دليلٌ بَيِّنٌ على أنها اعتبرت غير منعقدة قبل الإشهاد، ودليلٌ بيِّنٌ على أن الإشهاد في العطايا كان من المتعارَفِ عندهم، فلذلك شرطت عمرةُ أن يكون الإشهاد لرسول الله ﷺ.

ومعلومٌ أن المتبرِّع قد يخشى تأخرَ الحوْزِ، فهو يعمد إلى الإشهاد ثم يتبعه بالحوز، وهذا عندنا كافٍ في تحقيق التبرع، فيصير المتبرَّعُ عليه مالكًا لِمَا تبرع به المتبرِّعُ، وله حقُّ مطالبته بالتحويز عند المالكية، وقد قال كثيرٌ من العلماء - منهم الشافعي وأبو حنيفة - بأن الحوْزَ شرطُ صحة انعقاد التبرع، بحيث لا يلزم الوفاءُ بالتبرع إذا لم يحصل الحوز، ففي هذا توسعةٌ على فاعل المعروف حتى ينضم تنجيزه إلى قوله، والحنفية قائلون بجواز الرجوع في الهبة بعد الحوز، إلاَّ في سبع صور، وهو من هذا القبيل.

وأمَّا الَّذِين قالوا بانعقاد التبرع ولزومه بمجرد القول - وفيهم أحمد بن حنبل وأبو ثور وداود الظاهري، وينسب إلى أبي يوسف صاحب أبي حنيفة - فقد عاملوه معاملةَ بقية العقود، وأَغْضَوْا عمَّا في ذلك من المعروف الَّذِي لاَ ينبغي أن يكون مضيَّقًا فيه على أهله خشيةَ إجفال الناس عنه، فإن في ذلك تعطيلَ مصالح

جمة، ولا أحسب جعْلَ اعتصار الهبة[1] حقًّا للأب من ابنته إلاَّ ناظرًا إلى تدارك سرعة الآباء إلى عقد التبرعات لأبنائهم دون مزيد التأمل بداعي الرأفة، وتيقن أن مالَ ولده مالٌ له، فإذا عرضت ندامةٌ جعل له الشّرْعُ مندوحةً للرجوع في هبته، وهو مع ذلك فيه إبقاءٌ لمعنى حقِّ الأبوة بأن لا يكون الابن سببًا في التضييق على أبيه، وأُلْحقت به الأمُّ ما دام الأبُ حيًّا، على تفصيلٍ في ذلك محله كتب الفقه.

وقال البخاري في صحيحه: «قال مالك: العرية أن يُعري الرجلُ الرجلَ نحلةً، ثم يتأذَّى بدخوله عليه، فرخص له أن يشتريها منه بتمر».

ومن هنا فهمنا أن الشريعة حريصةٌ على دفع الأذى عن المحسن، أن ينجر له من إحسانه؛ لكيلا يكره الناسُ فعلَ المعروف .

المقصد الثالث: التوسُّع في وسائل انعقادها حسب رغبة المتبرعين، ووجهُ هذا المقصد أن التبرع بالمال عزيزٌ على النفس، فالباعث عليه أريحيةٌ دينية، ودوافع هذا خلقي عظيم، وهو مع ذلك لا يسلَمُ من مجاذبة شُحِّ النفوس تلك الأريحية، وذلك الدافعَ في خطراتٍ كثيرة، أقواها ما ذكره الله تعالى بقوله: ﴿ٱلشَّيۡطَٰنُ يَعِدُكُمُ ٱلۡفَقۡرَ﴾ [البقرة/ ٢٦٨]، وقد تبيَّن ترغيبُ الشريعة فيها في المقصد الأول، ففي التوسع في كيفيات انعقادها، خدمة للمقصد الأول.

---

(١) اعتصار الهبة: التراجع عنها.

ولأجل هذا المعنى أباحت الشريعة تعليقَ العطية على حصول موْتِ المعطي بالوصية وبالتدبير، مع أن ذلك منافٍ لأصل التصرُّفِ في المال؛ لأنَّ المرْءَ إنَّما يتصرف في ماله مدةَ حياته، ولذلك أُعمِلت شروطُ المتبرعين في مصارف تبرعاتهم، من تعميم، وتخصيص، وتأجيل، وتأبيد، وسائر الشروط، ما لم تكن منافيةً لمقصد أعلى، فإن الجمع بين المقاصد هو غرض التشريع، وإن كانت تفوت بذلك بعضُ جزئياتٍ من المقصد الواحد، فإنَّها لا يُعْبأُ بفواتها، والذي رجَّحه نظارُ المالكية في شأن الشروط في الحبس، والهبة، والصدقة إمضاؤها، مثل اشتراط الاعتصار في الصدقة والهبة، وكذلك مسألة اشتراط المتصدق، أو الواهب أن لا يبيع، ولا يهب، وقد اختلف فيها أئمةُ المذهب على أقوالٍ خمسةٍ استقصاها ابن راشد القفصي في الفائق، ورجح منها القولَ بمضيِّ الشرط، وبكون الصدقة، والهبة بمنزلة الحبس، وهذا الأصل الَّذِي أصَّلْناه هنا يوضح ترجيحَه بخلاف المعاوضات، فأمَّا اشتراط عدم التحويز، فسيجيء القولُ فيه عقب هذا.

المقصد الرابع: أن لا يُجْعَل التبرُّعُ ذريعةً إلى إضاعة مال الغير، من حق وارث، أو دائن، وقد كانت الوصايا في الجاهلية قائمةً مقامَ المواريث، وكانوا يميلون بها إلى حرمان قراباتهم، وإعطائها كبراءَ القوم لحبِّ المحمدة والسُّمعة، قال القاضي إسماعيل بن إسحاق: «لم يكن أهل الجاهلية يعطون الزوجة مثل ما نعطيها، ولا يعطون البنات ما نعطيهنّ، وربما لم تكن لهم مواريث معلومة يعملون عليها». فلما أمر الله بالوصية للوالدين والأقربين، ثم شرع المواريث، كان خيالُ الوصية

الجاهلية لم يزل يتردد في نفوسهم، فمن أجل ذلك قُصِرتْ الوصيةُ على غير الوارث، وجُعِلت في خاصة ثلث المال، كما جاء في حديث سعد بن أبي وقاص أن رسول الله ﷺ قال له: «الثلث، والثلث كثير، إنك أن تدع ورثتك أغنياء خيرٌ من أن تدعهم عالة يتكففون الناس»، وقد مضى آنفًا قولُ أبي بكر لعائشة: «وإنما هو الآن مال وارث»، فعلمنا أن كثيرًا من الناس يجعلون الوصيةَ، والتبرعَ، وسيلةً إلى تغيير المواريث، أو رزيةً لمالٍ دائن، ظنًّا أن ذلك يحللهم من إثمها؛ لأنهم غيَّرُوا معروفًا بمعروف، فكان من سدِّ هذه الذريعة لزومُ كون صورة التبرع بعيدةً عن هذا القصد، ولم يقع الاكتفاءُ بالإشهاد في دفع هذه التهمة لظهور أنَّهُ غيرُ مقنعٍ لكثرة احتمال أن يتواطأ المتبرِّعُ، والمتبرَّعُ عليه على الإشهاد، مع إبقاء الشيء المعْطَى في تصرف المتبرِّع؛ لحرمان الوارث والدائن، فللحوز في هذا المقصد أثرٌ غيرُ أثرِهِ المذكور في المقصد الثاني، ومن هنا أيضًا يُعْلم أن المرويَّ عن مالك ببطلان الحبس المجعول فيه التحبيس على البنين دون البنات؛ لأنه من فعل الجاهلية، هو أرجح من حيث الأدلة، وإن كان المعمول به بين علماء المالكية مُضِيُّه بكراهةٍ، أو حرمة، أخذًا برواية المغيرة عن مالك.

ومن أجل هذا مُنع المريضُ مرضًا مخوفًا من التبرع، ولم يُمنع من المعاوضة بالبيع ونحوه؛ لأن في البيع أخذَ عوضٍ، بخلاف التبرع، فالتهمة في تبرع المريض قائمة.

مقَاصِدُ أحكام القضاء والشهادة

أنبأنا استقراءُ الشريعة من أقوالها وتصرفاتها بأن مقصدَها أن يكون للأمة ولاةٌ يسُوسُون مصالحَها، ويقِيمون العدْلَ فيها، وينفِّذُون أحكامَ الشريعة بينها؛ لأن الشريعة ما جاءت بما جاءت به - من تحديد كيفيات مُعَاملات الأمة، وتعيين الحقوق لأصحابها - إلاَّ وهي تريدُ تنفيذَ أحكامها، وإيصالَ الحقوق إلى أربابها إن رام رائم اغتصابها منهم، وإلاَّ لم يحصل تمامُ المقصود من تشريعها؛ لأن الحقوق معرَّضةٌ للاغتصاب بدافع الغضب، أو الشهوة، ومعرضة لسوء الفهم، وللجهل، وللتناسي، وكلُّ واضعِ نظام، أو باعثِ سفيرٍ، أو موصٍ بعملٍ مَّا، إلاَّ وهو في وقت وضع أعماله يُقدِّر حالةً يكون فيها حائلٌ دون مقصوده، فيتخذ لذلك ما يراه من الحيطة، فلا جَرَم أن كان من أهم مقاصد الشريعة بعد تبليغها إقامتُها، وحراستُها، وتنفيذُها، ولذلك لزم إقامةُ علماءَ للشريعة لقصد تبليغها وإقامتها، قال تعالى: ﴿فَلَوْلَا نَفَرَ مِن كُلِّ فِرْقَةٍ مِّنْهُمْ طَآئِفَةٌ لِّيَتَفَقَّهُوا۟ فِى ٱلدِّينِ﴾ [التوبة/ ١٢٢]، وفي الحديث أن رسول الله ﷺ قال لبني ليث حين وردوا عليه: «فارجعوا إلى أهليكم فأقيموا فيهم وعلموهم»، وتعيَّن إقامةُ ولاةٍ لأمورها، وإقامةُ قوةٍ تعين أولئك

الولاة على تنفيذها، فكانت الحكومة، والسلطان من لوازم الشريعة؛ لئلا تكون في بعض الأوقات مُعَطَّلَة، وقد أشار إلى هذا قوله تعالى: ﴿لَقَدْ أَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنَاتِ وَأَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتَابَ وَالْمِيزَانَ لِيَقُومَ النَّاسُ بِالْقِسْطِ وَأَنْزَلْنَا الْحَدِيدَ فِيهِ بَأْسٌ شَدِيدٌ وَمَنَافِعُ لِلنَّاسِ﴾ [الحديد/ ٢٥]، والآياتُ الدالة على هذا المعنى كثيرة، وأقوال رسول الله، وتصرفاته في ذلك بلغت التواتر، فقد تواتر بعثُه الأمراءَ، والقضاة، للأقطار النائية، وتولى رسول الله ﷺ الحكمَ بنفسه بين المسلمين في حاضرة الإسلام المدينة، وما توجيهُ القرآن خطاباتٍ كثيرة بضمير الجماعة إلاَّ مرادٌ به خطابُ الأمِة في أعمال يعلم أنها لا تتم وتحصل إلا بمباشرة من ينفذها، أي أن يتولى تنفيذها نفرٌ تقيمهم الأمةُ لتنفيذها في أشكالٍ، ومراتبَ مختلفة، ومتفاوتة، وليس هذا الكتابُ بمحل بسط الاستدلال على ذلك؛ لأنه من علائق أصول الدين، أو علم السياسة الشرعية.

إن أهم المقاصد لتهيئة إقامة الشريعة وتنفيذها بثُّ علومها، وتكثيرُ علمائها وحَمَلَتِها، وذلك فرضُ كفايةٍ على الأمة بمقدار ما يسدُّ حاجتَها، ويكفي مُهِمَّاتها في سعة أقطارها، وعظمة أمصارها، وقد استودع اللهُ هذه الأمةَ كتابَهُ مشتملاً على شرائع عظيمة، تأصيلاً وتفريعًا، والرسولُ ﷺ أمر أُمَّتَه في مشاهد كثيرة بأن يبلغ الشاهدُ الغائبَ، وحثَّ مَنْ يسمع مقالتَه على أن يعيَها ويؤديَها كما سمعها، فلم يتلبَّث سلفُ الأمة في إكثار مصاحف القرآن في أمصار الإسلام، ثم في تدوين

سنة رسول الله ﷺ الَّتِي بلَّغها عنه ثقاتُ أمته، ثم تدوين آراء أئمة الإسلام المعبَّر عنها بالفقه، ثم يتبع ذلك صفات حملة الشريعة.

وتعين لتحقيق تنفيذ الشريعة إيقاعُ حرمتها في نفوس الأمة، وإن يقين الأمة بسداد شريعتها يجعل طاعتَها منبعثةً عن اختيار، وأعظمُ الشرائع في يقين أتباعها بسدادها شريعةُ الإسلام، إذ قد قامت الأدلة القاطعة على أنها معصومةٌ؛ لأنها مستندة إلى الوحي، ولذلك لم يزل علماءُ الأمة حريصين على إرجاع القوانين إلى أدلة الكتاب والسنة، قال الله تعالى: ﴿فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّىٰ يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ ثُمَّ لَا يَجِدُوا فِي أَنفُسِهِمْ حَرَجًا مِّمَّا قَضَيْتَ وَيُسَلِّمُوا تَسْلِيمًا﴾ [النساء/ ٦٥]، وهذا خاص بحكم الرسول ﷺ وهو يعطي مراتبَ متفاوتة لمن دون الرسول على حسب قرب حكمه من حكم الرسول ﷺ، ولذلك رجَّحَ علماؤنا أن يصرح القاضي في حكمه بِمُسْتَنَدِهِ فيه، تحقيقًا لمعنى نفي الحرج من الحكم الشرعي بقدر الإمكان.

وليس بنا أن نتعرض هنا إلى مقاصد الشريعة في تبليغها وحراستها، ولا إلى شروط الخلفاء، والأمراء، وولاة الأمور من أهل الحل والعقد، وقادة الأجناد القائمين لذلك، فإن ذلك أيضًا خارجٌ عن غرضنا من هذا الكتاب، ولكننا سنخص بحثنا هذا بمقاصد الشريعة من أحوال المنوط بهم تنفيذُها في خصوص إيصال الحقوق إلى أصحابها، على نحو ما رسمته الشريعةُ تأصيلاً وتفريعًا،

وهؤلاء هم القضاةُ، وأهلُ شوراهم، وأعوانُهم، وما تتألف منه طرق أقضيتهم وهي البيانات، والرسوم.

وقد بيَّن القرافي في «الفرق الثالث والعشرين والمائتين»: «أن كل من وُلِّي ولاية - من الخلافة فما دونها إلى الوصية - لا يحل له أن يتصرف، إلاَّ لجلب مصلحة، أو درء مفسدة، فيكون الأئمة والولاة معزولين عمّا ليس فيه بذلُ الجهد، والمرجوح أبدًا ليس بالأحسن، وليس الأخذُ به بذلاً للاجتهاد»، وأقول: ورد في حديث جابر أن رسول الله ﷺ لَمَّا أخذ عليه البيعة شرط عليه «النصح لكل مسلم».

وبيَّن القرافي في «الفرق السادس والتسعين» أنه «يجب أن يُقَدَّم في كل ولاية من هو أقومُ بمصالحها، على من هو دونه»، واستدل على ذلك بأدلةٍ بيِّنةٍ لا حاجة إلى جلبها هنا.

ومقصدُ الشريعة من نظام هيئة القضاء كلِّها على الجملة، أن يشتمل على ما فيه إعانةٌ على إظهار الحقوق، وقمع الباطل الظاهر، والخفي، وذلك مأخوذ من حديث الموطأ أن رسول الله ﷺ قال: «إنما أنا بشر، وإنكم تختصمون إلي، ولعلَّ بعضَكم أن يكون أَلْحَنَ بحجته من بعض، فأقضي له على نحو ما أسمع، فمن قضيتُ له بحقِّ أخيه فلا يأخذْه؛ فإنما اقتطع له قطعة من نار»، ففي هذا الحديث دلالةٌ على أنَّ طُرُقَ إظهار الحق مختلفة، وأن تلقِّي القاضي لأساليب المرافعة

أحسنُه ما أعانه على تبَيُّنِ الحق، وأن القاضي إنما يقضي بحسب ما يبدو له من الأدلة والحجج، وأن على الخصوم إبداءَ ما يوضح حقوقَهم، وأن التحيُّل على الباطل ضلال، وملقٍ في النار.

وفي حديث الموطأ أيضًا أن رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ، فقال أحدهما: «اقض بيننا يا رسول الله بكتاب الله، وقال الآخر وكان أفقههما: أجل يا رسول الله، فاقض بيننا بكتاب الله وائذن لي أن أتكلم، فقال رسول الله: تكلم».

وروى الترمذي وأبو داود عن علي: أن رسول الله ﷺ بعثه إلى اليمن قاضيًا، فقال رسول الله: «إذا جلس بين يديك الخصمان فلا تَقْضِيَنَّ حتى تَسْمع من الآخر كما سمعت من الأول، فإنه أحرى أن يتبين لك القضاء»، فيجب على الحاكم أن يستقصيَ وجوهَ الحجج المبيِّنة للحق بقدر ما يستطيع، ولو بالوصول إلى حفظ بعض الحقوق دون بعض، فإن حفظ البعض خير من ضياع الكل.

وقد حكى النبي ﷺ عن داود عليه السلام: «أنه تحاكمت إليه امرأتان في صبي تزعم كل منهما أنه ابنها، فقضى به للكبرى، مع أن الكِبَرَ لا أثرَ له في إظهار الحق، ولكنه لما أيس من الحجة عمد إلى مرجِّحٍ مَّا، حِفْظًا لِحَقِّ الْمُخْتَصَمِ فيه، لا لحق المتخاصمتين، كي لا يبقى الصبي بدون كافلة، ولم يتطلب داود سبيلاً لحمل إحدى المرأتين على الإقرار، ولعل ذلك لأنه لا يرى الإكراه على الإقرار،

وقد علم أن إحداهما مبطلةٌ لا محالة. ونزع سليمان عليه السلام إلى طريقة الإلجاء إلى الإقرار».

ولم يزل الفقهاء يضيفون إلى أحكام المرافعات ضوابطَ، وشروطًا كثيرة ما كان السلفُ يراعونها، وأحَسْنُ طرقِ فقهاء الإسلام في ذلك فيما رأيت طريقةُ علماء الأندلس، وهي مفصَّلةٌ في كتب النوازل والتوثيق، وأهم أركان نظام القضاء هو القاضي، فإن في صلاحه وكماله صلاحَ بقية ما يحف به من الأحوال.

وقد ظهر أن مقصد الشريعة من القاضي إبلاغُهُ الحقوقَ إلى طالبيها، وذلك يعتمد أمورًا: أصالة الرأي، والعلم، والسلامة من نفوذ غيره عليه، والعدالة .

فأصالة الرأي تستدعي العقل، والتكليف، والفطنة، وسلامة الحواس، وفي الحديث: «لا يقض القاضي وهو غضبان».

وأما العلم، فالمراد به العلم بالأحكام الشرعية الَّتِي يجري بها القضاءُ فيما ولي عليه من أنواع النوازل، وقد جاء في الحديث أن رسول الله ﷺ لما وجه معاذًا قاضيا إلى اليمن قال له: «كيف تقضي؟»، قال بكتاب الله، وقال: «فإن لم تجد؟»، قال فبسنة رسول الله، قال: «فإن لم تجد؟»، قال: «أجتهد برأيي ولا آلو»، وقد قال مالك: «لا أرى خصال القضاء تجتمع اليوم في أحد، فإذا اجتمع منها في الرجل خصلتان رأيت أن يولى ذو العلم والورع»، فيتعين أن يكون القاضي أمثلَ العلماء الصالحين للقضاء، وبمقدار قوة علمه يزداد ترجُّحُه.

وقد اختُلِفَ في اشتراط كونِ القاضي مجتهدًا إن وجد، أي إذا اشتهر بذلك وسُلِّمت له مرتبةُ الاجتهاد من طائفة علماء عصره، وعندي أن العالم المقلِّدَ لمذهَب مُجْتَهِدٍ مشهور، العالم بالأدلة، لا يقصر في استحقاق القضاء عن المجتهد، لا سيما حين صار المسلمون مقلِّدين لمذاهبَ معلومةِ الصحة، مشهورةِ العلم، فلعل أولئك المقلدين لا يتلقون علم المجتهد المخالف للمذهب الَّذِي تقلدوه، ولذلك فلا ينبغي أن يُخْتَلَفَ في أن ولاية الفقيه المقلِّد إنما تكون للفقيه في المذهب الَّذِي تقلده الناس الَّذِين يقضي بينهم، وقد استمر عملُ وُلاَةِ الأمصار الإسلامية على ذلك، فكانوا يولون القضاة من علماء مذاهب القوم الَّذِين نصب القاضي فيهم، فإن كان في المِصْر أتباعٌ لمذاهب كثيرة نصبوا فيه قضاةً بعدد أتباع تلك المذاهب، ليكون ذلك مُطَمْئِنًا لهم لما قدمناه في باب حرمة الشريعة – على ما فيه من تشتت – ولكنهم لم يتوصلوا إلى إقناع طبقات الأمة بطريقة أخرى أقرب إلى التسليم، وليست إلاَّ طريقةَ أخذ الأصلح من مجموع أقوال العلماء.

ومن الواجب أن يكون القاضي مستحضرًا للأحكام الشرعية في المسائل الكثيرة النزول، ومقتدرًا على الاطلاع على أحكام النوازل، ونوادرها عند دعاء الحاجة إليها بسهولة، لكونه دارسًا لكتب الفقه متضلعًا بطرق الاستفادة منها، قال ابن القاسم: «لا يُسْتَقْضَى من ليس بفقيه».

وقال أصبغ، وأشهب، ومطرف، وابن الماجشون: «لا يصلح كونُ القاضي صاحبَ حديث لا فقه معه، ولا صاحب فقه لا حديث معه». وفي الفائق

لابن راشد: «قال لي قاضي مصر نفيس الدين بن شكر: تجوز توليةُ المتأهِّل لمعرفة استخراج المسائل من مواضعها، وأيَّدَهُ بأن المجتهدَ لا يلزمه حفظُ آياتِ الأحكام»، قال ابن راشد: «لكن لا خفاء في أن هذا تضييق على الخصوم؛ لأنه يُطِيل عليهم فصْلَ نوازلهم حتى يفهمَها القاضي، وفيه وسيلة إلى تولية الجهال»، وكلام ابن راشد هو الصواب؛ لأن المجتهد غير مطلوب بفصل القضاء بين الناس، فإذا ولي المجتهدُ القضاءَ كان الشرطُ فيه أضيقَ من شروط مطلق المجتهد، وقوله: إنه وسيلة إلى تولية الجهال هو كذلك؛ لأن ملكة الاستحصال لا تنضبط ولا يدرك توافُرَها في صاحبها إلاَّ العلماءُ، فإذا هَوِي ولاةُ الجور، أو الجهالة توليةَ أحدٍ من الجَهَلة القضاء، زعموا أنه وإن لم يكن عالمًا فهو قادر على استخراج المسائل، أو لعله وإن كان قادرًا لا يصرف همته إلى ذلك، بخلاف استحضار المسائل فالامتحان فيه لا يخفى.

وممَّا يرجع إلى معنى العلم المقدرةُ على فهم مراد الفقهاء ومصطلحهم، قال ابن عبد البر في الكافي: «لم يختلف العلماء بالمدينة وغيرها - فيما علمتُ - أنه لا ينبغي أن يتولَّى القضاءَ إلا الموثوقُ به في دينه، وصلاحه، وفهمه، وعلمه».

ومن ذلك أيضًا، المقدرةُ على فهم مُدْرَكاتِ المسائل وعلَلِها؛ لأن ذلك أحسَنُ منبِّهٍ للقاضي حين اشتباه المسائل المتشابهة، لقولهم: «لا يصلح كونُ القاضي صاحبَ فقهٍ لا حديث معه».

وأمَّا السلامة من نفوذ غيره عليه، فهي مندرجةٌ في اشتراطهم في صفات القاضي الحريةَ، وقد تحيروا في تعليل اشتراط الحرية، وتحيرُهم في تعليله دليل لنا على أن المعلولَ مسلَّمٌ لا نزاع فيه، وأنا أُعَلِّله بأن الرق حقٌّ على العبد، فهو محكومٌ لمالكه لا يسعه إلاَّ مصانعتُه، فيصير لسيِّد العبد أثرٌ في إجراء النوازل الَّتِي يباشرها عبدُه، وهذا يومئُ إلى وجوب تجرُّدِ القاضي عن كل ما من شأنه أن يجْعَلَهُ تحت نفوذ غيره، فإن العبودية مراتب، وفي الحديث: «تعس عبد الدينار، وتعس عبد الدرهم، وتعس عبد القطيفة، الَّذِي إذا أُعْطِيَ رضي، وإن لم يعط لم يرض»، فجعل ذلك سببًا لاستعباده.

ومن أجل هذا اتفق علماؤنا على تحريم الرشوة، قال الله تعالى: ﴿وَلَا تَأْكُلُوٓاْ أَمْوَٰلَكُم بَيْنَكُم بِٱلْبَٰطِلِ وَتُدْلُواْ بِهَآ إِلَى ٱلْحُكَّامِ لِتَأْكُلُواْ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/ ١٨٨] .

ومن هنا يتضح ما قاله أشهب: إن من واجبات القاضي أن يكون مستخفًّا بالأئمة[١]؛ أي مستخفًّا بتوسُّطاتهم في النوازل وشفاعتهم فيها، وفي إنفاذ الحق عليهم وعلى ذويهم، وليس المراد أنه مستخِفٌّ بحقوق الأئمة في تقرير الطاعة العامة، وبعضهم زعم أن العبارة تحريف «اللاَّئمة»، أي أن لا يراعي لومة لائم، وهو تأويل بعيد لا يلاقي تعليق المجرور بمادة الاستخفاف.

(١) يقصد الحكام وأصحاب السلطة السياسية.

وأما العدالةُ فإنها الوازعُ عن الجَوْر في الحكم، والتقصير في تقصِّي النظر في حجج الخصوم، فإن القضاء أمانة، ولذلك قرنه الله تعالى بالأمانات في قوله: ﴿إِنَّ ٱللَّهَ يَأۡمُرُكُمۡ أَن تُؤَدُّواْ ٱلۡأَمَٰنَٰتِ إِلَىٰٓ أَهۡلِهَا وَإِذَا حَكَمۡتُم بَيۡنَ ٱلنَّاسِ أَن تَحۡكُمُواْ بِٱلۡعَدۡلِۚ﴾ [النساء/ ٥٨]، ولذلك قال علماؤنا: «العدالة شرط في صحة ولاية القضاء».

وقد تكلَّم العلماءُ في عزل القاضي، وتردَّدَتْ أنظارُهم في ذلك بناءً على اعتباره وكيلاً عن الأمير من جهة، وعلى وجوب حرمة هذا المنصب في نظر الناس من جهة أخرى، وهي مسألةٌ لها مزيدُ تعلُّقٍ بالسّلامة من نفوذ غيره عليه؛ لأن العزل غضاضة عليه، وتوقعه ينقص من صرامته إن لم يغلبه دينه، قال المازري: «إن عُلِمَ عِلْمُ القاضي وعدالتُه، ولم يقدح فيه قادحٌ لم يُعْزَل بالشّكِية، وسئل عن حالة بسببها سرًّا». ومن لم يتحقق عدالتُه في عزله بمجردها قولان: قال أصبغ: يعزل، وقال غيرُه، لا يعزل، قالوا: ولم يُحفَظْ أن عمر عزل قاضيًا، أي مع كونه عزل الأمراءَ بمجرد الشكية، عزل سعد بن أبي وقاص، وخالد بن الوليد، وشرحبيل، قلتُ: ولا أن الرسول ﷺ عزل قاضيًا، ولا أن أبا بكر عزل قاضيًا.

وقال بعضُ المحققين من علمائنا وأظنه ابن عرفة: في عزل القاضي توهينٌ لحرمة المنصب، على أنه قد صار فيما بَعْدَ عصر السلف لِصَاحِبِ الخطة حقٌّ في بقائها، نظرًا لضعف الأمراء الَّذِين يولون القضاة رأيًا وعدالة، وقد اصطلح بعضُ سلاطين الدولة الحفصية على أن القاضي لا يبقى في خطة القضاء أكثر من

ثلاث سنين، وهذا خطأ من التصرف، والحاصل أنه يُفْهَم من مقصد الشريعة أن تكون الولايةُ في مظنة المصلحة، وأن لا يكون العزلُ إلا لمظنة المفسدة؛ لأن جميع تصرفات الأمراء منوطةٌ بالمصالح، كما بينه القرافي في «الفرق الثالث والعشرين والمائتين»، وإن حفظ حرمة المناصب الشرعية، وإعانة القائمين بها على المضي في سبيلهم غير وجلين، ولا مغضوضين، لَمِنْ أكبر المصالح.

وشروطُ رجال شورى القضاء تُقَارِبُ شروطَ القضاة، إلاَّ أنّ شرطَ العلم فيهم أقوى، ويساوون في البقية.

وننقل كلامنا إلى ما كنا وعْدنا به في آخر البحث عن مقصد تعيين أنواع الحقوق لأصحابها من أن بعض الحقوق قد يُجْعَلُ لأمانة غيرِ صاحبه، فاعلم أن شأن الحقِّ أن يكون تصريفهُ بيد صاحبه، وقد يتعذر ذلك كالنيابات في الولايات، والوكالات؛ لتعذر مباشرة ولاة الأمور جميع ما لهم حقُّ مباشرته، إذ قد تكثر، وقد تبعد، وقد يعرض الاشتغال بالأهم عن المهم، وقد ورد في الصحيح أن رسول الله ﷺ قال: «واغْدُ يا أنيس على زوجة هذا، فإن اعترفت فارجمها»، وفي حديث ابن عمر: «أنهم كانوا يشترون الطعام من الركبان على عهد النبي ﷺ، فيبعث عليهم من يمنعهم أن يبيعوه حيث اشتروه حتى ينقلوه، وكانوا يضربون على ذلك».

وكذلك الأمر في العقود الَّتِي اؤتمن فيها الغيرُ على العمل في حق من ائتمنه، وقد يكون غير متعذر، ولكن تصرف صاحب الحق فيه يجعل الحق

معرضًا للتلاشي، وقد تكونُ تلك الحقوقُ المؤتَمَنُ عليها متمحِّضَةً لغير المُؤْتَمَنِ عليها، مثل حقوق المحاجير بالنسبة إلى أوصيائهم وآبائهم، وحقوق الولاء من النساء في النكاح بالنسبة لأوليائهن، وقد تكون مخلوطةً من حق المؤتمن، ومن غيره، كحقوق الأزواج بعضهم مع بعض، وحقوق القرابة من أبوة وبنوة، وحقوق الشركاء في الملك والتجارة، كالمضاربة، والارتواك، والصناع، فلتيسير سير الأعمال، وإقامة المصالح على الوجه الأتم، ائتمنت الشريعةُ أحدَ الفريقين على إقامة تلك الحقوق، لامتزاج الحقَّيْن، وتكرر استعمالهما في مختلف الأزمان، والأمكنة، والأحوال، بحيث كان جعلُها بيدِ أحَدِ مَنْ لَهُمْ فيها حقٌّ أوْلَى، من جعلِها بيدِ ثالثٍ، أو إقامة رقباء على تنفيذها.

وجعلت الشريعةُ المؤتَمَنَ على هذه الحقوق أوْلَى صاحبَي الحقِّ بمباشرته لكونه أدرى باستعماله، مثل حقِّ تربية الأبناء في الصغر للأمّ، وفي اليفع للأب، وحقِّ نظام المعاشرة الزوجية بيد الرجل؛ لأنه أقرب إلى العدل بدافع الحب والنصح، وحق إقامة المنزل للمرأة، وحق إدارة الأعمال لعامل القراض، وعامل المغارسة، والـمُسَاقَى، والمُزَارِع.

ثم إن هذا الائتمان بعضُه مجعولٌ من قبل الشرع، إمَّا في أصل الحقِّ مثل الآباء في أموال أبنائهم، وإمَّا بطريق القضاء، كجعل ناظرٍ على الوقف كما سيأتي، وبعضُه يُجْعَلُ من صاحب الحق، كالوكالة، وعقود الشركات في القراض، والمساقاة، والوصاية بالنظر من الآباء على أبنائهم.

وكل مُؤْتَمَنٍ على حق فتصرُّفُه فيه منوطٌ بالمصلحة، بحسب اجتهاده المستند إلى الوسائل المعروفة في استجلاب المصالح، فليس له أن يكون في تصرفه جبارًا ولا مضْيَاعًا، فقد قال الله تعالى للأزواج: ﴿وَعَاشِرُوهُنَّ بِٱلْمَعْرُوفِ﴾ [النساء/ ١٩]، وقال للأوصياء: ﴿وَإِن تُخَالِطُوهُمْ فَإِخْوَانُكُمْ﴾ [البقرة/ ٢٢٠]، وقد بيَّن القرافي في «الفرق الثاني والعشرين والمائتين»: «أن كل من وَلِيَ ولايةً من الخلافة فما دونها إلى الوصية لا يحل له أن يتصرف إلا بجلب مصلحة، أو درء مفسدة... فهم - يعني الولاة والقضاة - معزولون عن المفسدة الراجحة، والمصلحة المرجوحة، والمساوية، وما لا مفسدة فيه ولا مصلحة»، ولهذا «قال الشافعي رضي الله عنه: «لا يبيع الوصي صاعًا بصاع؛ لأنه لا فائدة في ذلك».

فإذا بدا من المؤتَمَنِ خللٌ في تصرفه ليس على سبيل الفلتة، رجع النظرُ إلى القضاء بِجَعْل الحقِّ تحت يد أمينٍ على الجانبين؛ مثل: جعل الزوجين إذا تضارًّا، تحت نظر أمين، وأمينة، ومثل إقامة ناظر على الوقف، إذا ساء تصرف الموقوف عليه فيه، وكذلك إقامة المقدمين الوقتيين؛ لمحاسبة الأوصياء، ونظار الأوقاف، ووضع المتنازع فيه الموقوف تحت يد أمين.

وإذا عمَّت البلوى بسوء تصرف المؤتَمَنِين فيما ائْتُمِنُوا عليه من الحقوق، جاز للقضاء منعُهم من الاستبداد بالتصرف فيها، وقد قال الشيخ ابن عطية في تفسير قوله تعالى: ﴿فَإِنْ ءَانَسْتُم مِّنْهُمْ رُشْدًا فَٱدْفَعُوٓاْ إِلَيْهِمْ أَمْوَٰلَهُمْ﴾ [النساء/ ٦]، المقتضي تفويضَ ترشيدِ اليتيم إلى وصِيِّه ما نصُّه: «وقالت فرقة: دفعُ الوصِيِّ المالَ

إلى المحجور يفتقر إلى أن يرفعه إلى السلطان ويُثبِتَ عنده رشدَه، أو يكونَ ممن يأمَنُه الحاكمُ في مثل ذلك، وقالت فرقة: ذلك موكول إلى اجتهاد الوصيِّ دون أن يحتاج إلى رفعه إلى السلطان، والصواب في أوصياء زماننا أن لا يُسْتَغْنَى عن رفعه إلى السلطان، وثبوت الرشد عنده، لِمَا حُفِظَ من تواطؤ الأوصياء على أن يرشد الوصي، ويبرئ المحجور لسفهه، وقلة تحصيله في ذلك الوقت»، ومضى العملُ أخيرًا في تونس بما قاله ابن عطية.

والنظر في تطبيق هذه الأنظار إلى غالب الأحوال العارضة للناس، لا إلى النوادر، والقضايا الفذة.

بقي علينا إكمالُ القول في مقصد التعجيل بإيصال الحقوق إلى أصحابها، وهو مقصد من السمو بمكانة، فإن الإبطاء بإيصال الحق إلى صاحبه عند تعينه، بأكثر مِمَّا يستدعيه تتبعُ طريق ظهوره، يثير مفاسدَ كثيرة، منها: حرمانُ صاحب الحق من الانتفاع بحقه، وذلك إضرار به .

ومنها إقرارُ غير المستحِق على الانتفاع بشيء ليس له وهو ظلم للمُحِق، وقد أشار إلى هذين قوله تعالى: ﴿لِتَأْكُلُوا۟ فَرِيقًا مِّنْ أَمْوَٰلِ ٱلنَّاسِ بِٱلْإِثْمِ وَأَنتُمْ تَعْلَمُونَ﴾ [البقرة/ ١٨٨].

ومنها: استمرارُ المنازعة بين المحق والمحقوق، وفي ذلك فسادُ حصول الاضطراب في الأمة، فإن كان في الحق شبهةٌ للخصمين، ولم يتضح الـمُحِقُّ

من المحقوق، ففي الإبطاء مفسدةُ بقاء التردُّدِ في تعيين صاحب الحق، وقد يمتد التنازعُ بينهما في ترويج كلٍّ شبهتَه، وفي كلا الحالين تحصل مفسدةُ تعريض الأخوة الإسلامية للوهن، والانخرام.

ومنها: تطرُّقُ التهمة إلى الحاكم في تريثه بأنه يريد إملاَلَ المُحِقِّ، حتى يسأم متابعةَ حقه فيتركه، فينتفع المحقوق ببقائه على ظلمه، فتزول حرمةُ القضاء من نفوس الناس، وزوالُ حرمتهِ من النفوس مفسدة عظيمة.

فهذا تعليله من جهة المعنى والنظر، ووراء هذا أدلةٌ من تصرفات الرسول ﷺ، وأصحابه، ففي الآثار الصحيحة الكثيرة أن الرسول ﷺ كان يقضي بين الخصوم في مجلس المخاصمة الواحدة، ولم يكن يُرْجِئُهُمْ إلى وقت آخر، كما قضى بين الزبير، والأنصاري في ماء شراج الحرة، وكما قضى بين كعب بن مالك وعبد الله ابن أبي حدرد بالصلح بينهما بالنصف في دَيْنٍ لكعب على ابن أبي حدرد، وكما قضى بين رجل ووالد عسيفه - أي أجيره - بإبطال الصلح الواقع بينهما، وكما جاء في ذلك الحديث أن رسول الله قال لأنيس الأسلمي: «واغد يا أنيس على زوجة هذا فإن اعترفت فارجمها»، فاعترفت فرجمها، ولم يأمره أن يأتي بها إليه.

وفي صحيح البخاري: أن رسول الله ﷺ بعث أبا موسى الأشعري إلى اليمن قاضيًا وأميرًا، ثم أتبعه معاذ بن جبل، فلمَّا بلغ معاذ وجد رجلاً مُوثَقًا عند أبي موسى، فألقى أبو موسى لمعاذ وسادةً وقال له: انزل، قال معاذ: ما هذا؟

قال: كان يهوديًّا فأسلم ثم تهود، قال معاذ: لا أجلس حتى يقتل قضاءً لله تعالى قالها ثلاث مرات، فأمر به أبو موسى فقتل. وفي كتاب عمر بن الخطاب إلى أبي موسى الأشعري وهو قاض بالبصرة: «فاقض إذا فهمت وأنفذ إذا قضيت»، فجعل القضاء بعد حصول الفهم وبدون تأخير؛ لأن شأن جواب الشرط أنه حاصل عند حصول الشرط، وأمره أيضًا بالتنفيذ عند حصول القضاء، وكل ذلك للتعجيل بإيصال الحق إلى صاحبه.

وإنما قلتُ فيما تقدم: «بأكثر مما يستدعيه تتبع طريق ظهور الحق»؛ لزيادة تقرير معنى قولي: «إيصال الحق إلى صاحبه»؛ للاحتراز عما يتوهمه كثيرٌ من الضعفاء في العلم، أو المرائين من ضعفاء القضاة من الاهتمام بالإكثار من إصدار الأقضية تفاخرًا بكثرتها، في حين أنها لم يُسْتَوف فيها ما يجب استيفاؤه من طرق بيان الحق، حتى ليجدَها متعقبُها مختلةَ المبنى، معرضةً للنقض، فليس الإسراع بالفصل بين الخصمين وحده محمودًا، إذا لم يكن الفصل قاطعًا لعود المنازعة، ومقنعًا في ظهور كونه صوابًا وعدلاً، ولذلك قال عمر: «فاقض إذا فهمت».

ولقد كانت طرقُ المرافعات في عهد النبوة وما يليه بسيطةً جدًّا، فقد كان الناسُ يومئذ متخلقين بالتقوى، والصدق، والطاعة لولاة أمورهم، فكان الَّذِي يتعدَّى حدود الشريعة يأتي ممكِّنًا من نفسه، كما في قضية ماعز الأسلمي، إذ اعترف على نفسه بالزنى، وقضية الغامدية، وكان الَّذِي يدعى إلى الانتصاف لدى الرسول ﷺ، والخلفاء من بعده لا يتردد في الاعتراف، والصدق فيما يُسْأل

عنه غالبًا، وإذا أنكر فإنما يُنْكِرُ عن شبهة لعدم تحققه أن طالبه محق، وفي صحيح مسلم وسنن أبي داود وسنن الترمذي أن «رجلين اختصما إلى رسول الله ﷺ أحدهما كِنْدي، والآخر حضرَمِي، فادعى الحضرمي أن أبا الكندي غصب منه أرضًا، وقال الكندي: أرضي ورثتها من أبي، فسأل رسول الله الحضرمي أَلَهُ بينة، فقال: لا، ولكن يحلف لي أنه لا يعلم أن أباه غصبها مني، فتركَ الكندي اليمين». ولم يذكر مسلم ولا أبو داود ماذا قضى به رسول الله ﷺ بينهما، وظاهره أنه قضى بتسليم الأرض للحضرمي، وأنه بمجرد نكول الكندي، ويحتمل أنه بيمينه.

ثم إن الناس اجترؤوا على الحقوق تدريجًا، وابتكروا تحيلاتٍ، وظهرت شهادةُ الزور في الإسلام في آخر خلافة عمر، واستباحوا النكايةَ بخصومهم، وإثارةَ الشغب، وكتموا أشياء في النوازل؛ ليتوسَّلوا إلى تعطيل تنفيذ الأحكام عند صدورها، وتحيلوا على القضاة إذا وجدوهم بحدثان الولاية، فأعادوا لديهم خصومات اتصل بها قضاءُ من كان قبلهم من القضاة، فأخذ القضاة والعلماء يجعلون أساليب في إجراء الخصومات لقطع الشغب وتحقيق الحق، وأول ذلك البحثُ عن أحوال الشهود، وقد قال علماء المدينة: إن اليمين لا تتوجه على المدَّعى عليه حتى تثبت الخلطة، أو يكون المدَّعى عليه ظنينًا، أي متهمًا، وقد قال عمر بن عبد العزيز: «تحدث للناس أقضية بقدر ما أحدثوا من الفجور»، ثم أضيفت إلى ذلك ضوابط كثيرة مفصلة في كتب النوازل، وقد اختص علماء المالكية بأفانين كثيرة في ذلك.

وقديمًا اتخذ قضاة الإسلام دواوين لكتب ما يصدر عنهم من آجال، وقبول بينات ونحو ذلك لتكون مذكرة للقاضي، ولمن يجيء بعده فيبني على فعل سلفه، لكيلا تعود الخصومات أُنُفًا، وربما كتبوا ذلك كله بشهادة عدلين.

ومن أحسنه كتابة الأحكام بشهادة العدول، ولا شك أنَّ في كثير ممَّا أحدثه العلماء تطويلاً في سير النوازل، ولكن طوله قصر من التطويل الَّذِي يحصل من مراوغات الخصوم، وتحيلاتهم على إبقاء المتنازع فيه بأيديهم.

ومن أحسن الوسائل للتعجيل بالفصل بالحق، وإظهاره تعيين المذهب الَّذِي يكون به الحكم، وتعيين القول من أقوال أهل العلم.

ومن أحسن الوسائل أيضًا ما ثبت في المذهب المالكي من توقيف المدعي فيه إذا قامت البينة، ولم يبق إلاَّ إكمالُها، وهو المسمى بالعقلة، وهي جارية على قول مالك في الموطأ، ومضى به العمل بناءً على أن الغلة لصاحب الشبهة إلى يوم الثبوت لا إلى يوم الحكم، فإن إيقاف المتنازع فيه يحصل به تعطيل مفسدة استمرار الظالم على ظلمه قبل تمكين المُحِقِّ بحقه، ويحصل به الإسراعُ بإيصال الحق إلى مستحِقِّه عند القضاء؛ لأن كثيرًا من أهل الشغب يعمدون إلى تغييبِ المدَّعَى فيه عند صدور الحكم بنزعه من أيديهم، أو إقامة شخص آخر يزعم أنه صاحب اليد، إعناتًا للمحكوم له بتعطيل التنفيذ.

ومقصد الشريعة من الشهود الإخبارُ عمَّا يبين الحقوق وتوثيقها، فلذلك كان المقصد منهم أن يكونوا مظنةَ الصدق فيما يخبرون به بأن يكونوا متصفين بما يزعهم عن الكذب، والوازع أمران: ديني وهو العدالة، وخلقي وهو المروءة .

فالعدالة لا تختلف إلاَّ باختلاف مذاهب أهل العلم في اعتبار بعض الأعمال دليلاً على ضعف الديانة، إذا كان الاختلاف في ذلك بين العلماء وجيهًا، وبحسب ما غلب على الناس المشهود بينهم من تقلد بعض مذاهب أهل العلم.

ويعرض في هذا أن يقوم أمام الوازع ما يُوجِبُ ضعفَه، مثل شدة المحبة، وشدة البغضاء، فإنهما تضعفان الوازع الديني، ومنها القرابة، وبمقدار ضعف الوازع يتعين التحرِّي في صفات الشهود .

وأما الوازع الخُلقي فمنه ما لا يختلف، وهو ما كان منبئًا بالدلائل النفسانية، ومنه ما يختلف باختلاف العادات ولا ينبغي الاعتناء به في علم المقاصد، كما قيل في المشي حافيًا في قومٍ لا يفعلون ذلك، والأكل في الطريق بين قوم يستبشعون ذلك، والمجال في هذا فسيح .

والمقصد لتوثيق الحقوق المشهود بها ضبطُها، وأداؤها عند الاحتياج إليه(١)، وذلك يقتضي كتابةَ ما يشهد به الشهودُ، إذا كان الحقُّ من شأنه أن يدومَ تداولُه مدةً يبيد في مثلها الشهود، فلذلك تعينت مشروعية كتابة التوثقات.

(١) يعني الاحتياج إلى أداء الحقوق.

قال الله تعالى: ﴿يَٰٓأَيُّهَا ٱلَّذِينَ ءَامَنُوٓاْ إِذَا تَدَايَنتُم بِدَيۡنٍ إِلَىٰٓ أَجَلٖ مُّسَمّٗى فَٱكۡتُبُوهُۚ وَلۡيَكۡتُب بَّيۡنَكُمۡ كَاتِبُۢ بِٱلۡعَدۡلِ﴾ [البقرة/ ٢٨٢]، فهذا أصل عظيم للتوثيق، ولذلك ابتدئ العملُ به من عهد النبوة. ففي جامع الترمذي وسنن ابن ماجة عن العدّاء بن خالد: أنه اشترى من رسول الله ﷺ عبدًا أو أمةً، فأمر رسول الله ﷺ أن يكتب له: «هذا ما اشترى العداء بن خالد من محمد رسول الله» .... إلخ، وقد تقدم في مقصد التصرفات المالية، واتصل عملُ المسلمين في الأقطار كلها بكتابة التوثقات في المعاملات كلها، مثل رسوم الأملاك والصدقات، وكذلك إثبات صحة رسوم التملك، والتعاقد، بمثل وضع الختم والخطاب عليها وإعلامًا بصحتها.



المقصد من العقوبات، وفيه إلمام بتاريخ تطور المرافعات الشرعية

لقد بينتُ في مبحث «الشريعة ليست بنكاية» أن جميع تصرفاتها تحوم حول إصلاح حال الأمة في سائر أحوالها ، وأجمَلْتُ القولَ هنالك بأن الزواجر، والعقوبات، والحدود ما هي إلاَّ إصلاحٌ لحال الناس، ويجب أن نبسط القول هنا في مقصد الشريعة من العقوبات من قصاص، وحدود، وتعزيز، وذلك أن من أكبر مقاصد الشريعة حفظَ نظام الأمة، وليس يُحْفَظُ نظامُها إلا بسدِّ ثلمات الهرج، والفتن، والاعتداء، وأن ذلك لا يكون واقعًا موقعَه إلاَّ إذا تولته الشريعةُ، ونفَّذَتْه الحكومة، وإلاَّ لم يزدد الناسُ بدفع الشر إلاَّ شرًّا، كما أشار إليه قوله تعالى: ﴿وَمَن قُتِلَ مَظْلُومًا فَقَدْ جَعَلْنَا لِوَلِيِّهِۦ سُلْطَٰنًا فَلَا يُسْرِف فِّى ٱلْقَتْلِ﴾ [الإسراء/ ٣٣]، وقد قال الله تعالى: ﴿وَأَنِ ٱحْكُم بَيْنَهُم بِمَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَآءَهُمْ وَٱحْذَرْهُمْ أَن يَفْتِنُوكَ عَنۢ بَعْضِ مَآ أَنزَلَ ٱللَّهُ إِلَيْكَ ۖ فَإِن تَوَلَّوْا۟ فَٱعْلَمْ أَنَّمَا يُرِيدُ ٱللَّهُ أَن يُصِيبَهُم بِبَعْضِ ذُنُوبِهِمْ ۗ وَإِنَّ كَثِيرًا مِّنَ ٱلنَّاسِ لَفَٰسِقُونَ . أَفَحُكْمَ ٱلْجَٰهِلِيَّةِ يَبْغُونَ﴾ [المائدة/ ٤٩ - ٥٠]، كلامًا مسوقًا مساقَ الإنكار، والتهديد على كل من يهمس بنفسه حبُّ تلك الحالة، وإن

كان سببُ النزول خاصًّا، ومن جملة حكم الجاهلية تولي المجني عليه الانتقام كما قال الشميذر الحارثي:

فَلَسْنا كَمَنْ كُنتُمْ تُصِيبُون سلةً فنَقْبل ضَيْمًا أو نحكّم قاضيًا
ولكِنْ حكمُ السَّيفِ فِينَا مُسلَّطٌ فنَرْضى إذا مَا أصبح السيفُ راضيًا

فمقصد الشريعة من تشريع الحدود، والقصاص، والتعزير، وأُرُوشِ الجنايات، ثلاثةُ أمور: تأديب الجاني، وإرضاء المجني عليه، وزجر المقتدي بالجناة.

الأول - وهو التأديب - راجع إلى المقصد الأسمى، وهو إصلاح أفراد الأمة الَّذين منهم يتقوَّم مجموعُها، كما قدمناه في البحث المتعلق بالمقصد العام من التشريع، وقد قال الله تعالى: ﴿وَٱلسَّارِقُ وَٱلسَّارِقَةُ فَٱقْطَعُوٓاْ أَيْدِيَهُمَا جَزَآءَۢ بِمَا كَسَبَا﴾ [المائدة/ ٣٨]، فبإقامة العقوبة على الجاني يزول من نفسه الخبث الَّذي بعثه على الجانية، والذي يظن أن عمل الجناية أرسخه في نفسه إذ صار عمليًّا بعد أن كان نظريًّا، ولذلك فرَّعَ اللهُ تعالى على إقامة الحدِّ قولَه: ﴿فَمَن تَابَ مِنۢ بَعْدِ ظُلْمِهِۦ وَأَصْلَحَ فَإِنَّ ٱللَّهَ يَتُوبُ عَلَيْهِ﴾ [المائدة/ ٣٩].

وأعلى التأديب الحدودُ؛ لأنها مجعولة لجنايات عظيمة، وقد قصدتْ الشريعة من التشديد فيها انزجارَ الناس، وإزالة خبث الجاني، ولذلك متى تبين أن الجناية كانت خطأً لم يثبت فيها الحدّ، ومتى ظهرت شبهةٌ للجاني فقد التحقت بالخطأ فتسقط الحدود بالشبهات، ثم إذا ظهر في الخطأ شيء من التفريط في أخذ الحذر، يُؤَدَّب المفرِّط بما يفرض من الأدب لمثله.

وأمَّا إرضاء المجني عليه؛ فلأن في طبيعة النفوس الحنقَ على من يعتدي عليهما عمدًا، والغضبَ ممن يعتدي خطأ، فتندفع إلى الانتقام، وهو انتقام لا يكون عادلاً أبدا؛ لأنه صادرٌ عن حنق وغضب تختلُّ معهما الرويةُ، وينحجب بهما نورُ العدل، فإن وجد المجنِيُّ عليه، أو أنصارُه مقدرةً على الانتقام لم يتأخروا عنه، وإن لم يجدوا طَوَوْا كشحًا على غيظٍ، حتى إذا وجدوا مكنة بادروا إلى الفتك. كما قال الله تعالى: ﴿فَلَا يُسْرِف فِّي ٱلْقَتْلِ﴾ [الإسراء/ ٣٣]، فلا تكاد تنتهي الثاراتُ، والجناياتُ، ولا يستقر حالُ نظامٍ للأمة، فكان من مقاصد الشريعة أن تتولى هي هذه الترضيةَ، وتجعل حدًّا لإبطال الثارات القديمة، ولذلك قال رسول الله ﷺ في خطبة حجة الوداع: «وإن دماء الجاهلية موضوعة».

وقد كان مقصد إرضاء المجني عليه مع العدل ناظرًا إلى ما في نفوس الناس من حب الانتقام، فلذا أبقت الشريعةُ حقَّ تسلُّم أولياءِ القتيل قاتِلَ صاحبهم بعد الحكم عليه من القاضي بالقتل، فيقودونه بحبلٍ في يده إلى موضع القصاص تحت نظر القضاء - وهو المسمَّى بالقود - ترضيةً لهم، بصورة منزهة كما كانوا يفعلونه من الحكم عليه بأنفسهم، وهذا المعنى الَّذِي هو إرضاءُ المجني عليه، أعظمُ في نظر الشريعة من معنى تربية الجاني، ولذلك رجح عليه حين لم يمكن الجمعُ بينهما وهي صورة القصاص، فإن معنى إصلاح الجاني فائت فيها ترجيحًا لإرضاء المجني عليه، ولذلك لا ينبغي أن يختلف العلماءُ خلافَهم المعروف في مسألة رضا أولياء الدم بالصلح بالمال عن القصاص، إذا كان مال الجاني يفي بذلك . وكان

الأرجح فيها قول أشهب: «إن القاتل يجبر على دفع المال»، خلافًا لابن قاسم، ولذلك لم يختلفوا في أن عفو بعض الأولياء عن الدم يسقط القصاص، وهذا كله في غير القتل في الحرابة، وغير الغيلة، كما سنشير إليه.

وأمَّا الأمر الثالث - وهو زجر المقتدي - فهو مأخوذ من قوله تعالى: ﴿وَلْيَشْهَدْ عَذَابَهُمَا طَآئِفَةٌ مِّنَ ٱلْمُؤْمِنِينَ﴾ [النور/ ٢]، قال ابن العربي في أحكام القرآن: «وفقه ذلك أن الحدَّ المحدود، ومن شهده وحضره يتعظ به، ويزدجر لأجله، ويشيع حديثه، فيعتبر به من بعده».

وهو راجع إلى إصلاح مجموع الأمة، فإن التحقق من إقامة العقاب على الجناة على قواعد معلومة، يؤيس أهلَ الدعارة من الإقدام على إرضاء شياطين نفوسهم في ارتكاب الجنايات، فكل مظهر أَثَّر انزجارًا فهو عقوبة، لكنه لا يجوز أن يكون زجر العموم بغير العدل، فلذلك كان من حكمة الشريعة أن جعلت عقوبةَ الجاني لزجر غيره، فلم تخرج عن العدل في ذلك، فإذا كان من شأن الشريعة إقامة الحدود، والقصاص، والعقوبات، حصل انزجارُ الناس عن الاقتداء بالجناة، وليس عفو المجني عليه في بعض الأحوال بمفيت فائدة الانزجار لندرة وقوعه، فلا يكون عليه تعويلٌ عند خطور خاطر الجناية بنفس مُضْمِرِ الجناية، ولهذا السبب نرى الشريعةَ لا تعتبر العفوَ في الجنايات الَّتِي لا يكون فيها حقٌّ لأحد معين، مثل السرقة، وشرب الخمر، والزنا؛ فإن فيها انتهاكًا لكيان التشريع،

وكذلك الحرابة. وأما قتل الغيلة فلم يُقبل فيه عفوُ الأولياء؛ لشناعة جنايته، وإنما قُبِلت توبةُ المحارب قبل القدرة عليه؛ حرصًا على الأمن، وحثًّا لأمثاله على الأسوة الصالحة.

خاتمة

وقد تم ما تعلق به الغرض المُهِمُّ من إملاء مقاصد الشريعة، وعسى أن تنفتح به بصائرُ المتفقهين إلى مدارك أسمى، وتشتدُّ به سواعدُ حزامتهم لأبعد مرمَى، فإنَّ التيسير من الله مساعِفُ أجمل المقاصد، وإنَّ الغائصَ المليء خليق بأن يسمو بالفرائد.

وكان تمامُ تبييضه في ثمانية شهر جمادى الأولى، عام ستين وثلاثمائة وألف بمنزلي بمرسى جراح المعروف بالعبدلية - قاله محمد الطاهر ابن عاشور.

﴿نهاية المتن﴾

معد التقديم في سطور

حاتم بن محمد بوسمة

- تونسي الجنسية، حاصل على شهادة الماجستير في الشريعة الإسلامية من المعهد العالي لأصول الدين سنة ٢٠٠٣ بجامعة الزيتونة، وحاصل على شهادة الدكتوراه في العلوم الإسلامية من نفس الجامعة سنة ٢٠٠٧، ويعمل حاليًّا أستاذًا مساعدًا في الفقه وعلومه. وهو عضو في وحدة فقهاء تونس منذ ٢٠٠٥، وله مشاركات في بعض الموسوعات والمجلات العلمية.

من أبرز أعماله ومؤلفاته

- مقاصد أحكام القضاء والشهادات - رسالة الدكتوراه.
- نظرية التقعيد الفقهي في المذهب المالكي، عالم الكتب الحديث، الأردن.
- الوسطية في المنهج النبوي، الأردن.
- التقديرات الشرعية.

أعضاء اللجنة الاستشارية للمشروع

٢٠١١/٢٠١٠

رئيس اللجنة:

إسماعيل سراج الدين (مكتبة الإسكندرية)، مصر.

أعضاء اللجنة:

إبراهيم البيومي غانم (المركز القومي للبحوث الاجتماعية والجنائية، القاهرة)، مصر.
إبراهيم زين (الجامعة الإسلامية العالمية، كوالالامبور)، ماليزيا.
حسن مكي (جامعة إفريقيا العالمية)، السودان.
رجب شان ترك (جامعة فاتح، إستانبول)، تركيا.
زاهر عبد الرحمن عثمان (مؤسسة التراث بالرياض)، السعودية.
زكي الميلاد (رئيس تحرير مجلة الكلمة)، السعودية.
زينب الخضيري (كلية الآداب، جامعة القاهرة)، مصر.
سيد دسوقي حسن (كلية الهندسة، جامعة القاهرة)، مصر .
صلاح الدين الجوهري (مكتبة الإسكندرية)، مصر – **أمين اللجنة.**
ظفر إسحق أنصاري (الجامعة الإسلامية العالمية، إسلام آباد)، باكستان.
عبد الرحمن السالمي (وزارة الأوقاف والشئون الدينية)، عُمان.
عبد الرحيم بنحادة (جامعة الرباط)، المغرب.
عمار الطالبي (جامعة الجزائر)، الجزائر.
محمد الحداد (الجامعة التونسية)، تونس.
محمد عمارة (مجمع البحوث الإسلامية – الأزهر الشريف، القاهرة)، مصر.
محمد كمال الدين إمام (جامعة الإسكندرية)، مصر.
محمد موفق الأرناؤوط (جامعة آل البيت)، الأردن.
منى أحمد أبو زيد (جامعة حلوان، القاهرة)، مصر.
نور الدين الخادمي (جامعة الزيتونة، تونس)، تونس.

MAQÂṠID AL-SHARÏ‘AH AL-ISLÂMÏYAH

The Objectives of Islamic Law

Al-Tâhir ibn ‘Âshour

DAR AL-KITAB
AL-MASRI



DAR AL-KITAB
AL-LUBNANI

MAQÂṠID AL-SHARÏ'AH AL-ISLÂMÏYAH



MAQÂṠID AL-SHARÏ‘AH AL-ISLÂMÏYAH

The Objectives of Islamic Law

Al-Tâhir ibn ‘Âshour

هذا الكتاب

فتحٌ جديدٌ يقوم عليه تأسيس علم المقاصد الشرعية، وقفزة نوعية في البحوث الأصولية، وهو إلى ذلك يعدّ تأسيسًا كبيرًا لذاتية هذا العلم، ورسمًا لإطاره الذي ميزه عن غيره.

قام فيه العلامة ابن عاشور بوصل ماضي الفكر المقاصدي بحاضره، وأعاد لفت انتباه المسلمين إليه، وبعث الاهتمام بمجال المقاصد الذي كان قد توقف البحث فيه منذ عصر الشاطبي.

وهو ليس مجرّد تأصيل للفقه، بل يبدو أنه نظر في مشاغل حركة الإصلاح والنهضة، وما واجهها من مشكلات وتحديات في سياق السعي لأن تستأنف الأمة مسيرتها الحضارية، فحاول أن يرسم لها قاعدة مرجعية تضبط سيرها وتحدد وجهتها وترتب أولوياتها.

فالكتاب جاء أصلاً لتطهير الشريعة من شوائب علقت بها وأضرار لحقتها؛ فأثقلتها وأقعدتها عن مسايرة الحياة في فاعليتها وتطورها المستمر. محاولاً إعادة تشكيل العقل المسلم، وإعادة ترتيب موازينه وأولوياته.

DAR AL-KITAB AL-MASRI
CAIRO



DAR AL-KITAB AL-LUBNANI
BEIRUT